# مسائل العقيدة الإسلامية
# بين التفويض والإثبات والتأويل

الأستاذ الدكتور/
عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز

7 شارع الجمهورية ـ عابدين ـ القاهرة
جمهورية مصر العربية

ت: 01004093521 (202+)
01147208173 (202+)

الطبعة الأولى
1439هـ - 2018م

رقم الإيداع: 3196 /2018
الترقيم الدولي .I.S.B.N
978-977-6214-75-0

بطاقة فهرسة
فهرسة أثناء النشر
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

سلسلة البيان (22)
عبد العزيز، عبد العزيز سيف النصر
مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل/ عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز
ط1-القاهرة: الوابل الصيب للنشر والتوزيع، 2018.
تدمك: 978-977-6214-75-0
1- العقيدة الإسلامية.
2- التفويض والإثبات والتأويل.
3- آراء الفرق الإسلامية.

الوابل الصيب للإنتاج والتوزيع والنشر
تراثنا ....... أمانة في أعناقنا

# مسائل العقيدة الإسلامية
# بين
# التفويض والإثبات والتأويل
# وآراء الفرق الإسلامية فيها

تأليف
أ.د عبد العزيز سيف النصر عبد العزيز

**عضو هيئة كبار العلماء**

**بالأزهر الشريف**

بسم الله الرحمن الرحيم

# مقدمة السلسلة

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، آمين.

إن الفكر المتطرف يدفع إلى السلوك المتطرف، وحينما تأتلف فئة في المجتمع على هذا النهج تغدو كتوحش الخلايا السرطانية التي تفسد أعضاء الجسم وترديه، وقد كان التطرف سببا رئيسا في سقوط دول وتراجع حضارات في عالمنا المعاصر، ولذلك أخذت على عاتقها جماعة من العلماء المخلصين الغيورين على دينهم ووطنهم، وتحملت مسئولية الرد على الفكر المتطرف في الدين ، معذرة إلى ربهم ولعلهم يهتدون، فإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا .

وهذه سلسلة البيان تتوالى فكان أولها موسوعة الرد على خوارج العصر في خمس مجلدات، شملت الرد على الشبهات في محاور متعددة وجهات محيطة في الفقه والعقيدة والمناهج والأصول والحضارة . وتلاها منظومة القيم الأخلاقية ثم الصفات الإلهية بين الرازي وابن تيمية ثم فقه حب الحياة والسلف والسلفية بين التنزيه والتشبيه ثم حكاية الإرهاب ... إلخ.

والسلسلة مقسمة إلى حلقات ، حلقات عملت على الهدم، هدم الفكر المتطرف في الدين من جهة العقيدة والشريعة والأخلاق والمعاملات، وحلقات للبناء ، تبنى العقلية العلمية حسب النموذج الإسلامي، باعتماد التفكير المنهجي، وتقدير التراث وعلماء الدين.

ولن نكون من الخالفين أو القاعدين عن مواجهة هؤلاء النابتة، فنسأل الله أن ينفع بهذه السلسلة ويرد عن أمتنا هذه الفتنة التي تهدد أمنها واستقرارها.

**أ.د علي جمعة**

## مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن تبع هداه إلى يوم الدين.

وبعد، فإننا نضع بين يدي القارئ الكريم رسالة علمية رصينة في علم الكلام الإسلامي وهي "مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها" للأستاذ الدكتور عبد العزيز سيف النصر عضو هيئة كبار العلماء، وهي موسوعة جامعة أبحرت عبر أقوال المفكرين والفلاسفة والمتكلمين الإسلاميين عبر قرون التأسيس، مما يتيح فرصة طيبة للمطلع عليها أن يستضيء بشعاعها على آفاق رحبة وأفكار عميقة بثت في تراث أمة الإسلام.

وجمعا لتراث الأزهر الشريف ومحافظة على جهود علمائه الأجلاء ونشرا لأعمال هيئة كبار علمائه قديما وحديثا حرصت سلسلة البيان على أن تقدم لقرائها تلك الرسالة، حتى تتوسع دائرة المخاطبين بها، فإن ذلك العمل يخاطب فئة من العلماء والدارسين والدعاة وهو من الأهمية بمكان أن يبصرهم بسعة ما جاء في تراثنا الإسلامي، مما ينمي من معارفهم ويزيد من مداركهم ويوسع في أفقهم وقبولهم بسنة الاختلاف في إطار ما أجمع عليه المسلمون.

وحيث إن فئة من المتطرفين أو المنحرفين بعقيدة الإسلام عن الفهم السديد يقدحون في علم الكلام ويسيئون إلى أهله والمشتغلين به، وفي جانب آخر نراهم يحدثون العامة ويشغلونهم بأمور دقيقة في العقيدة وعلم الكلام، ويذيعون بينهم تفاصيل خلافات أحدقت بين الفرق الإسلامية، ويوسعون الشقاق والفرقة بين المسلمين مما هيئ لهم ولأتباعهم

وتلامذتهم أن يخرجوا على المجتمع والدولة مكفرين، وثم يخرج بعضهم على بعض مكفرا ومفسقا ومحاربا ومرهبا.

فقد رأينا هذا السلوك المنحرف من النابتة أصاب عموم المسلمين بالذبذبة وكثرة الاضطراب والتقلب بصورة هزلية جعلت عقيدة الإسلام مشوهة في عقولهم وضمائرهم، والصواب أن تبنى أمور العقيدة ومسائلها على اليقين والاقتناع بالحجة والبرهان والدليل، وعليه فيجب أن يكون كل مسلم بصيرا بمآلات ما يقوله ويعتقده ويدعو الناس إليه، ودراسة علم الكلام تهيء المسلم لأن يعرف المقولات السابقة وكيف كانت الردود عليها، ومَنْ قَبِلَها ومن رفضها، ومن احتج لها، وكيف احتج، وبما احتج، وقد استقر المؤلف على أن مذهب أهل السنة والجماعة من الأشاعرة هو أقوم المذاهب وأعدلها، وهو المذهب الذي أمكن الاستدلال على صغير ما ذهب إليه وكبيره بالحجة والبرهان من العقل والسمع.

قال تعالى: (قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [يوسف: 108]

فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم تركنا على المحجة البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها إلا هالك، وأمور العقيدة مبناها اليقين ولا يغني الظن فيها شيئا، ونحن نرفض ما يفرضه مدعو السلفية على أتباعهم من التقليد الأعمى في أمور العقيدة، ونشرهم للتجسيم والتشبيه بين عموم المسلمين، وندعو الدارسين إلى تعلم الكلام حتى يجيدوا الرد عليهم وتفنيد شبههم.

وفي آخرة أتقدم بالشكر للأخ العزيز العالم الجليل الدكتور عبد العزيز سيف النصر على مساهمته تلك في إثراء سلسلة البيان، وحرصه على نفع المسلمين برسالته الماتعة، وما بذله من

مجهود، فنسأل الله عز وجل أن ينفع بها ويجعلها في ميزان حسناتنا يوم أن نلقاه إنه ولي ذلك والقادر عليه.

والله ولي التوفيق

**أ.د علي جمعة**

# التعريف
# بالأستاذ الدكتور عبد العزيز سيف النصر

**هو** عبد العزيز سيف النصر عبد الفتاح مفتاح، ولد في 1936/7/5م، بالقاهرة، التحق بمعهد القاهرة الأزهري الابتدائي في العام الدراسي 1949م لمدة أربع سنوات، ثم الثانوي لمدة خمس سنوات، ثم التحق بكلية أصول الدين بالقاهرة عام 1959م، وحصل على الإجازة العالمية – الليسانس- عام 1964م، ثم التحق بالدراسات العليا قسم العقيدة والفلسفة، وحصل على درجة التخصص- الماجستير- عام 1968م، ثم العالمية – الدكتوراه- عام 1974م.

**عمل إماما وخطيبا** بوزارة الأوقاف بالقاهرة، ثم معيدا بكلية أصول الدين من يونيه 1967م إلى 1968م، وترقى حتى صارا أستاذا في أكتوبر 1984م، ثم عين عضوا بهيئة كبار العلماء بالأزهر الشريف.

أُعير للعمل بجامعة أم القرى بالسعودية عام 1979م ، وانتقل للعمل بكلية التربية جامعة الملك عبد العزيز بالمدينة المنورة، عام 1987، ثم انتقل إلى العمل بالجزائر بالمعهد الوطني العالي لأصول الدين بجامعة الجزائر بالعاصمة ، ثم انتقل إلى العمل بجامعة الملك سعود بالرياض، ودَرَّسَ كذلك في السودان بجامعة أم درمان الإسلامية ، وذهب إلى لندن وكوريا الجنوبية والهند مندوبًا من جامعة الأزهر، وحاضر باللغتين العربية والإنجليزية.

**مؤلفات الدكتور عبد العزيز سيف النصر**

1- مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها، وهي رسالة دكتوراه نوقشت في كلية أصول الدين بالقاهرة عام 1974م.

2- توضيح العقيدة في رؤية الله تعالى والقدر والنبوة.

3- فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية منهجًا وتطبيقًا.

4- نظرية السببية في الفكر الكلامي الإسلامي.

5- التأويل الإسماعيلي الباطني ومدى تحريفه للعقائد الإسلامية.

6- العقائد النصرانية في ضوء الوحي الإلهي والتأثيرات الوثنية.

7- دراسات في الملل والنحل والفرق الإسلامية .

8- دحض أباطيل القاديانية في النبوة والوحي، منشور في حولية كلية أصول الدين بالقاهرة 1409هـ/1989م، الجزء الأول، العدد السادس.

9- دحض أباطيل القاديانية في النبوة والوحي، الجزء الثاني، منشور في حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، العدد السابع، 1410هـ/1990م.

10- النبوات والبشارات بخاتم النبيين بين النصرانية والإسلام.

11- الأناجيل والقرآن الكريم دراسة مقارنة، منشور في حولية كلية أصول الدين بالقاهرة، العدد الخامس، 1988م.

12- المختار في النصوص الفلسفية.

13- الاقتصاد في الاعتقاد للإمام الغزالي – التمهيدات والقطب الأول، تقديم وتعليق وشرح.

14- البراهين العقلية والنقلية على العقائد الإيمانية.

15- من مخطط التنصير لغزو العالم الإسلامي: كتاب النضال الروحي والصلوات السنوية من أجل المسلمين 1991م، تأليف: صبحي مالك ( SPRITWAL WAR FARE PRAYER CALENDER FOR MUSLIM)، ترجمة وتعليق، 1991م، منشور في مجلة الزهراء بكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالقاهرة، العدد الثاني عشر، 1414هـ/1994م.

16- التصورات والنظريات الكلامية في كلام الله (القرآن) وانتقاله من ذاته وحلوله في الأماكن المختلفة، منشور بمجلة الزهراء العدد السادس عشر، 1418هـ/ 1998م.

17- مصادر المتكلمين في نظريات الجوهر الفرد والكمون والطفرة، منشور بمجلة

الزهراء، العدد السابع عشر، 1999م/1419هـ.

18- نظرية الأقانيم الثلاثة THE THEOTY OF THE THREE HYPOSTSES بين اللاهوت المسيحي وعلم الكلام الإسلامي، منشور بمجلة الزهراء، العدد العشرون، 2002م.

19- المسالك (الطرق) الفلسفية للمتكلمين في مسألة خلق العالم، منشور بمجلة الزهراء، العدد العشرون، 2002م.

20- القدر وحرية الإرادة الإنسانية في الفكر الكلامي الإسلامي.

21- توضيح عقيدة أهل التوحيد في وجود الله وصفاته.

22- تقريب عقيدة أهل التوحيد في الإلهيات.

23- موقف الفكر الإسلامي من الفلسفة في النبوة والمعاد.

24- وسطية الإمام الأشعري في الإنسانيات بين الجبر والتفويض، بحث منشور ضمن أعمال مؤتمر الأشعري – رابطة خريجي جامعة الأزهر.

بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة المؤلف

الحمد لله الذي جعل في كل زمان بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى، وينهونه عن الردى يحيون بكتاب الله الموتى، وسنة رسول الله ﷺ أهل الجهالة والردى، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه، وكم من ضال تائه قد هدوه، فما أحسن آثارهم على الناس، ينفون عن الله – عز وجل – تحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين، الذين عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عنان الفتنة، يقولون على الله وفي الله – تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا – وفي كتابه بغير علم. ونعوذ بالله من كل فتنة مضلة"[(1)].

وصلى الله على محمد الذي أبان الله – تعالى – به الحق، وأنار الطريق، وهدى إلى صراط مستقيم. وبعد.

فقد بعث الله – سبحانه وتعالى – رسوله الخاتم محمدًا – صلوات الله وسلامه عليه – إلى الناس كافة؛ ليخرجهم من الظلمات إلى النور، ويهديهم إلى محامد الفعال، ومحاسن الأمور، فطلب منهم ﷺ الإيمان وبين لهم أن الإيمان هو المخلص لهم من عهدة الكفر، وأنه هو الفاصل بين المؤمن والكافر، وأنه الوسيلة إلى السعادة في الدنيا والفوز برضا الله تعالى، والنعيم المقيم في الآخرة، وبين لهم ما يجب عليهم الإيمان به.

وقد جاءت آيات القرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ الذي بلغ البلاغ المبين تقرر العقائد التي يجب على الناس الإيمان بها، وكان الكتاب والسنة يقرران تلك العقائد، ويستدلان عليها بما يلائم الفطرة الصحيحة السليمة، وبما يناسب عقول الناس في جميع مستوياتها.

وكانت هناك آيات محكمة واضحة الدلالة على معانيها في عبارات واضحة ترشد إلى المعنى المراد مباشرة، وآيات أخرى متشابهة خفية غامضة توقع الذين في قلوبهم زيغ في اللبس

(1) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة، ج1، ص342، وابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص78.

والفتنة، وكذلك كان الأمر في أحاديث رسول الله ﷺ.

فقد جاء في القرآن الكريم وصف الله – تعالى – بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة في آيات كثيرة، وهي تنزه الله – سبحانه – تنزيهًا تامًا عن أن يشابه أحدًا من مخلوقاته بأي وجه من وجوه المشابهة، وأن الله عدل لا يجور، وأن الله ليس بظلام للعبيد.

وجاء في القرآن أيضًا آيات قد تدل بظاهرها على أن الله – تعالى – في جهة هي:" السماء"، وأن له مكانًا يجلس فيه هو العرش، وأنه يجيء ويأتي، ونحو ذلك مما يقتضي وصفه تعالى بأنه في مكان، وأنه ينتقل ويتحرك من مكان إلى مكان تمامًا مثل ما يفعل البشر.

ووردت آيات قد تدل بظاهرها على أن لله – تعالى – وجهًا ويدًا وعينًا، وغير ذلك مما يوهم وصفه – تعالى – بالتجزئ والتبعض، مما يقتضي التجسيم والتشبيه.

ووردت آيات قد تدل بظاهرها على أن الله – تعالى – له انفعالات وعواطف مثل الانفعالات والعواطف البشرية كالسخط والبغض والكراهية والحب والرحمة.

ووردت آيات تصرح بأن الله تعالى لا تدركه الأبصار، وآيات أخرى تصرح بأن وجوه المؤمنين تنظر إليه يوم القيامة.

ووردت آيات تدل بظاهرها على الجبر، وآيات تدل بظاهرها على أن العبد حر مختار، وآيات تدل على الجبر والاختيار معًا.

وجاءت آيات تدل بظاهرها على أن الله – تعالى – لن يغفر للعصاة سواء كانوا كافرين أو مؤمنين من أهل القبلة، وآيات تدل بظاهرها على أن الله – تعالى – سوف يغفر الذنوب جميعًا ما عدا الشرك بالله.

وكان الراسخون في العلم يقفون تجاه كل هذه الآيات مؤمنين بكل ما جاء في القرآن، مستسلمين ومفوضين المعنى إلى الله – تعالى – قائلين آمنا بالقرآن، محكمه ومتشابهة كل من عند ربنا.

وكان الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ما تشابه منه – القرآن – ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله.

قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران: 7].

وقد حدثت اختلافات كبيرة وشديدة حينما ثار الجدال في هذه المتشابهات، فكان هناك من الفرق من كان يحمل النصوص الواردة في الصفات على ظاهرها وبمعناها المتبادر منها عند العامة من الناس، حتى أوقعهم ذلك في التجسيم والتشبيه.

ومنها من ذهب إلى صرف تلك النصوص – في المتشابه – عن ظاهرها وتأويلها بما يتفق ودلالة العقل التي تقتضي التنزيه ونفي التشبيه.

ومن هذه الفرق من كان يكتفي بتأويل آيات الصفات التي توهم كونه – تعالى – في جهة، كآيات الاستواء والمجيء والإتيان والفوقية، أو ما يوهم أن له – تعالى – أجزاءً وأبعادًا مثل: اليد والعين والوجه.

ومنها من كان يذهب إلى تأويل هذه الآيات ويزيد عليها تأويل آيات الرؤية والقدر والشفاعة، وما ورد في شأن الحياة الأخرى مثل: الميزان والصراط.

ومنها من أوغل في التأويل أكثر من ذلك، فذهب إلى تأويل آيات المعاد وما ورد في الجنة والنار نعيمًا وعذابًا محسوسين.

ومنها من عمم التأويل في جميع النصوص الدينية بحيث جعل التأويل يشمل الخبر والأمر، ولم ينج من بين أيديهم نص من النصوص إلا تناولوه بالتأويل.

وكان موقف الفرق هذا من التأويل نابعًا عند البعض من قولهم بتعارض ظواهر النصوص – في المتشابه – مع ما يقرره العقل، فما وجدوه موافقًا لما يقرره العقل – عندهم – قالوا بوجوب حمله على ظاهره، وما وجدوه مصادمًا للعقل قالوا: بوجوب صرفه عن ظاهره، وتأويله بما يتفق مع الدلالة العقلية. وكان التأويل عندهم يقوم على أساس من قواعد اللغة واللسان العربي.

وكان التأويل عند البعض الآخر نابعًا من قولهم: إن القرآن له ظاهر وباطن؛ والظاهر ما يفهم بحسب قانون اللغة واللسان العربي، وأما الباطن فهو ذلك المعنى المستور الخفي المستتر وراء الظاهر، ولا يعرف إلا بالتأويل.

ولم يكن للتأويل عندهم قانون يمكن أن يتفق عليه الناس، وإنما التأويل يأتي عن طريق الإمام الذي يأتي بالتأويلات المختلفة حسب ما يلائم المخاطبين، وفي هذا اتجه التأويل وجهة الرمز.

وقد هالني وأفزعني موقف الفرق هذا من النصوص الدينية؛ إذ باسم التأويل قرئت الحقائق ونقائضها في القرآن الكريم، وفي سنة رسول الله ﷺ وقد كان هناك كثير من التأويلات هي أشبه بالتحريف منها بالتأويل، وقد ذم الله – تعالى – التحريف والتأويل معًا قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾[آل عمران: 7].

ورغم خطورة هذا الموضوع وأهميته بالنسبة لعقائد المسلمين، فإن الدراسات الحديثة لم تتناوله بالدراسة الموضوعية الكاملة المفصلة، وإنما اتجهت إلى دراسة جزئية فتناولته عند عالم من العلماء أو فرقة من الفرق وفي بعض المسائل كالصفات مثلاً.

ومن هنا نبتت عندي الرغبة في الكتابة عن موضوع أتناول فيه بالبحث مواقف الفرق الإسلامية المختلفة من مسائل العقيدة، وموقف السلف منها لكي يتضح لنا صواب أو خطأ ما ذهبت إليه هذه الفرق، وقربها أو بعدها عن السلف؛ لأنها جميعًا تدعي السلفية والانتماء إلى ذلك السلف العظيم من صحابة رسول الله ﷺ والتابعين وأتباعهم – رضوان الله عليهم –.

فاخترت موضوعًا تحت عنوان "**مسائل العقيدة الإسلامية بين التفويض والإثبات والتأويل وآراء الفرق الإسلامية فيها**".

وكان المنهج الذي سرت عليه في هذا البحث يقوم على الأسس الآتية:

1- الدراسة الموضوعية لمسائل العقيدة الإسلامية، وفي هذا ذكرت بيان وأدلة القرآن والسنة لتلك المسائل وموقف السلف منها، ثم ذكرت مواقف الفرق المختلفة من المحكم والمتشابه والتأويل، ومواقف الفرق الكلامية من مسائل الصفات والرؤية والقدر ومسائل الحياة الأخرى، وقد عملت على إبراز الآراء المختلفة في المسألة الواحدة والمقارنة بينها، وذكرت أدلة الفرق العقلية والنقلية، وبينت قيمة وأهمية تلك الأدلة عند كل فريق، ثم ذكرت مواقف الفرق من النصوص المخالفة لهم، وكيف قابلوها هل بالتمسك بها على ظاهرها؟ أو بتأويلها؟ وإذا أولوها فما هي تأويلاتهم؟ ثم ذكرت موقف الإسماعيلية من مسائل العقيدة سواء في الإلهيات أو النبوات أو البعث، ثم ذكرت أمثلة لتأويلاتهم في تلك الأمور.

2- الالتزام بعرض الفرق من خلال ما يدور من أبحاثهم حول النصوص الدينية المتعلقة بالعقيدة.

3- العناية ما أمكن بالتأريخ لبعض المسائل التي ثار حولها الجدل والنقاش. وفي هذا عملت – بقدر الإمكان، وبمقدار ما يتيحه هذا البحث – على تتبع نشأة الكلام والجدال في تلك المسائل التي كان مسكوتًا عنها في عصر السلف – رضوان الله عليهم –، فبينت متى ثارت تلك المسائل، وعلى يد من ثارت، ثم ذكرت موقف السلف منها.

4- الاعتماد في الدراسة لهذا الموضوع على المصادر الأصيلة. وفي هذا اتجهت إلى دراسة آراء الفرق المختلفة من خلال ما كتبه رجال وعلماء مذهبها، وقد أخذ هذا مني جهدًا كبيرًا وسنوات عديدة؛ إذ لزمني الاطلاع على أغلب التراث الكلامي للمعتزلة والأشاعرة والحنابلة والإسماعيلية، هذا غير الكتب الأخرى التي وجدت أنها تعالج شيئًا يتعلق بهذا البحث.

وحينما تناولت بالحديث مسائل الصفات والرؤية والقدر ومسائل الحياة الأخرى استعرضت موقف كل من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة من فرق علم الكلام الإسلامي، التي ارتضت التأويل حسب قانون اللغة سواء وافقت عليه، أو منعت منه.

وكان اقتصاري عليها بالحديث تفصيلاً؛ لأنها من الفرق الكبار التي تمثل شتى الاتجاهات المختلفة، من التمسك بالنص، أو بالعقل، أو بهما جميعًا؛ ولأنها تحتوي من الاتجاهات ما يشمل غيرها من الفرق الأخرى.

وقد آثرت إفراد الإسماعيلية بالحديث عنهم وعن موقفهم من مسائل العقيدة سواء في الإلهيات أو النبوات أو البعث؛ لأنهم لم يرتضوا تفسير التأويل على قانون اللغة واللسان العربي، كما فعلت الفرق الكلامية الأخرى، فلم يرتضوا التأويل العقلي ولا اللغوي، وإنما ارتضوا التأويل الرمزي الذي يأتي عن طريق الإمام الذي هو معصوم عندهم، ويعرف أسرار الدين الحقيقية، والذي يستخلص الباطن من ظاهر النص بالتأويل.

وقد جاءت الرسالة – بعون الله وتوفيقه – على مقدمة وعشرة فصول وخاتمة.

**أما المقدمة:** فقد ذكرت فيها الدوافع التي حملتني على الكتابة في هذا الموضوع، ومنهجي الذي سرت عليه في البحث.

**أما الفصل الأول:** فقد عقدته لبيان مسائل العقيدة الإسلامية كما يصورها القرآن والسنة.

**وأما الفصل الثاني :** فقد عقدته للكلام عن المحكم والمتشابه وموقف العلماء والفرق منها.

**وأما الفصل الثالث:** فقد عقدته لبيان موقف السلف من مسائل العقيدة الإسلامية.

**وأما الفصل الرابع:** فقد عقدته للكلام عن التأويل وموقف الفرق الإسلامية المختلفة منه.

**وأما الفصل الخامس:** فقد عقدته للكلام عن مسألة الصفات. وقد بينت فيه موقف كل من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة، وفي أثناء ذلك أبرزت مواقف المجسمة والمشبهة.

**وأما الفصل السادس:** فقد عقدته للكلام عن الصفات الخبرية بين الإثبات والتأويل وقد تناولت في هذا الفصل بالتطبيق موقف كل من أهل الإثبات وأصحاب التأويل من الآيات والأحاديث التي قد يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه.

**وأما الفصل السابع:** فقد عقدته للكلام عن مسألة الرؤية. وفي هذا الفصل أبرزت بالبيان موقف كل من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة من رؤية الله تعالى، وموقفهم من النصوص التي

تثبتها وموقفهم من النصوص التي تفيد منعها.

**وأما الفصل الثامن:** فقد عقدته للكلام عن مسألة القدر. وقد تناولت في هذا الفصل:

**أولًا:** أفعال العباد وهل تتعلق بها قدرة الله تعالى من حيث التأثير والخلق أو لا؟

**ثانيًا:** إرادة الله – تعالى – ومدى تعلقها بأفعال العباد. وقد ذكرت في هذا موقف المعتزلة والأشاعرة كفرقتين ظهرت عندهما كل الآراء التي جاءت بعد ذلك لتدلي بدلو لها في تلك المسائل.

**وأما الفصل التاسع:** فقد عقدته للكلام عن مسائل الحياة الأخرى، وقد تناولت في هذا الفصل بالبيان عدة أمور هي: الشفاعة، وعذاب القبر، وسؤال الملكين فيه، والميزان، والصراط، وذكرت موقف المعتزلة باعتبار أنهم فرقة من فرق التأويل، وموقف الأشاعرة كممثلين لأهل السنة.

**وأما الفصل العاشر:** فقد عقدته للكلام عن الإسماعيلية ومسائل العقيدة. وقد تناولت في هذا الفل بالبيان مذهب الإسماعيلية في الإلهيات والنبوات والبعث، ثم أتيت بأمثلة متعددة لتأويلاتهم في تلك الأمور.

**وأما الخاتمة فقد أبرزت فيها أهم النتائج العامة التي استطاع هذا البحث أن يصل إليها.**

وبعد.. فإن صاحب هذا البحث لا يسعه إلا أن يتقدم بخالص الشكر وعاطر الثناء وعظيم التقدير إلى شيخه وأستاذه العظيم فضيلة الأستاذ الدكتور عوض الله جاد حجازي الذي تفضل فتولى بالرعاية والعناية هذا البحث منذ أن كان فكرة راودت صاحبها الكتابة فيها، وتفضل سيادته مشكورًا بقبول الإشراف على هذا البحث عند تسجيله بكلية أصول الدين شعبة العقيدة والفلسفة، لكي ينال صاحبه به درجة العالمية "الدكتوراه".

وقد بذل فضيلته جهدًا كبيرًا وأبدى صبرًا طويلاً في متابعته لسير الدراسة في هذا البحث، وكان لتوجيهاته العلمية السديدة أكبر الأثر حتى اكتمل البحث على هذه الصورة، فإلى فضيلته يرجع كل الفضل، وإلى الله سبحانه وتعالى أتوجه بخالص الدعاء أن يجزيه عني خير

الجزاء.

اللّهم إن كنت تعلم أني لم أقصر في تأييد دينك، وأني قد بذلت الجهد الكبير لنصرة توحيدك فاجعل عملي هذا مقبولاً عندك، وسهل علي سكرات الموت، واحشرني يوم الحق في زمرة الأنبياء والصديقين والشهداء وحسن أولئك رفيقا.

**وبالله التوفيق**

## الفصل الأول
## مسائل العقيدة كما يصورها القرآن والسنة

بعث الله – سبحانه وتعالى – محمدًا – صلوات الله وسلامه عليه – إلى الناس ليخرجهم من الظلمات إلى النور، فطلب منهم ﷺ الإيمان الذي هو التصديق القلبي والإذعان، وبين لهم أن الإيمان هو المخلص من عهدة الكفر، وأنه هو الفاصل بين الكافر والمؤمن، وبين لهم ما يجب عليهم الإيمان به.

ثم سن لهم ﷺ من الشرائع ما يقربهم إلى ربهم – وينظم لهم حياتهم مع بعضهم البعض، ويهديهم إلى محامد الفعال، ومحاسن الأمور، وبالجملة كل ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة.

وكان القسم الأول هو العقيدة، التي كانت أول شيء دعا إليه النبي ﷺ وكانت هي الشغل الشاغل لرسول الله ﷺ في مبدأ الرسالة، وفي العهد المكي من الدعوة، وقد عنيت السور المكية في القرآن الكريم ببيان مسائل العقيدة، والرد على الخصوم من الكفار والمشركين.

**ما هي العقيدة؟**

"والعقيدة هي الجانب النظري المعرفي الذي يطلب الإيمان به أولًا وقبل كل شيء إيمانًا لا يرقى إليه شك"(1).

ويعبر عن العقيدة بالأصل، وعن الشريعة بالفرع؛ إذ بدون العقيدة والإيمان بما جاء به الشرع من عقائد، لا يكون للعمل بالشريعة أية قيمة، ومن هنا كانت العقيدة أصلًا، على أساسها تبني الشرائع، ويقبل العمل بها.

وقد اهتمت كتب علم الكلام بمسائل العقيدة التي هي الأصول، كما اهتمت كتب الفقه بمسائل الشريعة التي هي الفروع.

يقول الشهرستاني: "قال بعض المتكلمين: الأصول معرفة الباري - تعالى – بوحدانيته وصفاته، ومعرفة الرسل بآياتهم وبيناتهم، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين

---

(1) الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة، ص21، الناشر دار القلم.

المتخاصمين فهي من الأصول، ومن المعلوم أن الدين إذا كان منقسمًا إلى معرفة وطاعة، والمعرفة أصل والطاعة فرع، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليًا، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعيًا، فالأصول هو موضوع علم الكلام، والفروع هو موضوع علم الفقه"(1).

**العقيدة في تعبير القرآن:**

ونحن إذا تصفحنا كتاب الإسلام – القرآن الكريم – فإننا نجده يعبر عن العقيدة بالإيمان، كما أنه يعبر عن الشريعة بالعمل الصالح، وقد جاء ذلك في كثير من آيات الكتاب المبين.

قال تعالى: ﴿مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: 62]، وقال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾[النحل: 97]، وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ ءَامَنَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُۥ جَزَآءً ٱلْحُسْنَىٰ ۖ وَسَنَقُولُ لَهُۥ مِنْ أَمْرِنَا يُسْرًا﴾[الكهف: 88]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا﴾[الكهف: 107]، وقال تعالى: ﴿وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [سورة العصر].

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص47، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، سنة 1375هـ/ سنة 1956م.

**الشارع حدد العقائد الإيمانية:**

وقد حدد الشارع في الإسلام أمورًا مخصوصة، كلف الناس التصديق بها بقلوبهم، واعتقادها في أنفسهم، مع الإقرار بها بألسنتهم، وهي العقائد الإيمانية التي تقررت في الدين، والتي متى أخل الإنسان بواحدة منها لم يكن مؤمنًا، وهذه العقائد هي: الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، والقدر خيره وشره من الله تعالى.

قال تعالى: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ وَٱلْكِتَٰبِ وَٱلنَّبِيِّۦنَ﴾ [البقرة: 177].

وقال تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلْمُؤْمِنُونَ ۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ﴾[البقرة: 285]، وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ ءَامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِى نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ مِن قَبْلُ ۚ وَمَن يَكْفُرْ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾[النساء: 136].

وحينما سئل النبي ﷺ عن الإيمان قال: "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"(1).

هذه هي أمهات العقائد الإيمانية التي طلب الإسلام الإيمان بها، وكانت هي العنصر الأول من عناصره، وقد أشرنا إليها إجمالاً، فلنتناولها بالتفصيل.

**1- الإيمان بالله:**

والإيمان بالله - تعالى - يقتضي اعتقاد وجوده، واعتقاد أنه إله واحد، فرد صمد، لا إله غيره، ولا معبود سواه، واعتقاد أنه - تعالى - موصوف بكل صفات الكمال، وأنه منزه عن كل نقص.

---

(1) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان من حديث ابن عمر عن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما.

**أ- وجود الله:**

بعث الله - تعالى - محمدًا ﷺ إلى الناس، وكان الهدف الأول من بعثته هو الدعوة إلى الوحدانية، وعبادة الله - تعالى - وحده لا شريك معه؛ وذلك لأن أخطر انحراف وقعت فيه الإنسانية هو الشرك وعبادة غير الله - تعالى -.

ومع أن الغالبية العظمى من الناس كانت ولا زالت تؤمن بوجود الله - تعالى - سواء عن طريق العقل، أو الشعور، أو عن طريق الكتب السماوية، ورغم أن وجود الله - تعالى - يكاد يكون واضحًا للعيان فقد وجد من "جحد الصانع المدبر، العالم القادر، وزعموا أن العالم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبدًا، وهؤلاء هم الزنادقة".(1)

وقد رد القرآن الكريم على هؤلاء في تنوع وفي استفاضة في كثير من الآيات، وفي عديد من السور، واستخدم في الرد عليهم، ما اصطلح على تسميته باسم: دليل الخلق، ودليل العناية.

**أولًا: دليل الخلق:**

وقد وردت في القرآن الكريم آيات كثيرة تدعو إلى الإيمان بوجود الله - تعالى - عن طريق النظر والتفكير في المخلوقات، ومما لا شك فيه أن وجود المخلوق يدل على وجود الخالق، إذ إن كل مخلوق لا بد له من خالق خلقه قال تعالى: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: 10]، وقال تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى: 29]، "فإنها بذاتها وصفاتها تدل على وجود صانع قادر حكيم"(2).

وقال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ﴾[الطارق: 5-6]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾[الغاشية: 17].

---

(1) الغزالي: المنقذ من الضلال ص87 وما بعدها، الطبعة الخامسة، الناشر: دار الكتب الحديثة بمصر سنة 1385هـ.

(2) البيضاوي: تفسير، ج2، ص174، الناشر مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني بمصر سنة 1966م.

وقد بين الله تعالى في محكم كتابه تحول أنفسنا وتغيرها من حالة إلى حالة لنستدل بذلك على خالقها ومبدعها ومحولها قال تعالى: ﴿مَّا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا ﴿١٣﴾ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ [نوح: 13-14]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[المؤمنون: 12-14].

فهذه الآيات ترشد إلى أن الإنسان إذا فكر في نفسه رآها مخلوقة مدبرة، وعلى أحوال شتى مصرفة، إذ كان نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم لحمًا وعظمًا، فإذا فكر في ذلك علم أنه لم ينقل نفسه من حال النقص إلى حال الكمال؛ لأنه لا يقدر أن يحدث لنفسه في الحال الأفضل التي هي حال كمال عقله وبلوغ أشده، عضوًا من الأعضاء، هذا يدل على أنه في حال نفسه، وزمن ضعفه من فعل ذلك أعجز.

وينظر الإنسان في نفسه فيرى أنه أصبح شابًا، ثم كهلًا، ثم شيخًا، وهو لم ينقل نفسه من حال الشباب والقوة إلى الشيخوخة والهرم، ولا اختار لنفسه ذلك، ولا في وسعه أن يترك حال المشيب، ويرجع إلى قوة الشباب.

فإذا فكر الإنسان في ذلك فإنه يعلم أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه، وإذا كان ذلك كذلك، فإنه لابد له من خالق خلقه، وناقل نقله من حال إلى حال، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بلا ناقل ولا مدبر.

وهكذا الحال لو فكر الإنسان في كل ما يحيط به من المخلوقات، فإنه يستدل بها على وجود خالق خلقها، ومدبر دبرها، وهو الله –عز وجل–.

**ثانيًا: دليل العناية.**

وكذلك نجد القرآن يستدل على وجود الله – تعالى – بما اصطلح على تسميته بدليل العناية.

فإن الإنسان إذا نظر إلى الكون، وما يحيط بالإنسان من أشياء فإنه سيجد ترابطًا وتناسقًا وتوافقًا، وعناية بكل كبيرة وصغيرة، وكأنما قد تم خلق كثير من الأشياء من أجل الإنسان

ولمنفعته.

فوجود الليل والنهار، والشمس والقمر، والحر والبرد، والحيوان والنبات والأمطار، كل ذلك يوافق حياة الإنسان، وكأنما خلق من أجله والعناية به.

بل إن العناية تتجلى في تركيب جسم الإنسان، بل والحيوان، فكل عضو من الأعضاء في الإنسان والحيوان إنما خلق لهدف وغاية، ولكي يؤدي وظيفته، وكل هذا مما يدل على شدة العناية بالإنسان.

فهذا الخلق المحكم المتقن، وهذا النظام البديع الذي يشمل الكون، والذي يحقق غايات محددة لا يمكن أن يصدر إلا عن علم وتدبير وحكمة؛ إذا نظر الإنسان في ذلك استدل به على وجود الخالق المدبر العالم الحكيم، وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تدعو الإنسان إلى النظر والاعتبار بما سخره الله - تعالى - لمنفعته وخدمته مما يدل على عنايته تعالى بالإنسان وهذه العناية تدل بلا شك على وجوده تعالى.

قال تعالى: ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَآئِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾ مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ﴾ [عبس: 24-32]. وقال تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ﴿٦﴾ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٧﴾ وَخَلَقْنَٰكُمْ أَزْوَٰجًا ﴿٨﴾ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ﴿٩﴾ وَجَعَلْنَا ٱلَّيْلَ لِبَاسًا ﴿١٠﴾ وَجَعَلْنَا ٱلنَّهَارَ مَعَاشًا ﴿١١﴾ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ﴿١٢﴾ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا ﴿١٣﴾ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلْمُعْصِرَٰتِ مَآءً ثَجَّاجًا ﴿١٤﴾ لِّنُخْرِجَ بِهِۦ حَبًّا وَنَبَاتًا ﴿١٥﴾ وَجَنَّٰتٍ أَلْفَافًا﴾ [النبأ: 6-16].

وقال تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَٰجًا وَقَمَرًا مُّنِيرًا ﴿٦١﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا﴾ [الفرقان: 61-62].

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: 12-13].

وهناك آيات كثيرة في القرآن الكريم تجمع بين دليل الخلق ودليل العناية، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فِرَٰشٗا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ فَلَا تَجۡعَلُواْ لِلَّهِ أَندَادٗا وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 21-22].

وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَأَخۡرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزۡقٗا لَّكُمۡۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡفُلۡكَ لِتَجۡرِيَ فِي ٱلۡبَحۡرِ بِأَمۡرِهِۦۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلۡأَنۡهَٰرَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَ دَآئِبَيۡنِۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلۡتُمُوهُۚ وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآۗ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَظَلُومٞ كَفَّارٞ﴾ [إبراهيم: 32-34].

وقال تعالى: ﴿وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٞ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنۡ خَلَقَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا لِّتَسۡكُنُوٓاْ إِلَيۡهَا وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةًۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ خَلۡقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَٱخۡتِلَٰفُ أَلۡسِنَتِكُمۡ وَأَلۡوَٰنِكُمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّلۡعَٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ مَنَامُكُم بِٱلَّيۡلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱبۡتِغَآؤُكُم مِّن فَضۡلِهِۦٓۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَسۡمَعُونَ ﴿٢٣﴾ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦ يُرِيكُمُ ٱلۡبَرۡقَ خَوۡفٗا وَطَمَعٗا وَيُنَزِّلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ فَيُحۡيِۦ بِهِ ٱلۡأَرۡضَ بَعۡدَ مَوۡتِهَآۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَأٓيَٰتٖ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ ﴿٢٤﴾ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلۡأَرۡضُ بِأَمۡرِهِۦۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمۡ دَعۡوَةٗ مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ إِذَآ أَنتُمۡ تَخۡرُجُونَ﴾[الروم: 20-25].

وقد استخدم كثير من المفكرين دليل الخلق ودليل العناية في الاستدلال على وجود الله – تعالى –؛ لأنهما من الأدلة العقلية الواضحة، وهما في غاية البساطة والسهولة، ويلائمان جميع الناس في جميع المستويات العقلية، وليس فيهما تعقيد من تعقيدات أدلة المتكلمين والفلاسفة، التي تنفر عنها عقول كثير من الناس، وفوق ذلك فهما دليلا القرآن الكريم، الذي جاءت أدلته ملائمة للفطرة الإنسانية (1).

(1) انظر ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص150 وما بعدها، الناشر مكتبة الأنجلو سنة 1955م.

يقول ابن تيمية: "فالاستدلال على الخالق بخلق الإنسان في غاية الحسن والاستقامة، وهي طريقة عقلية صحيحة، وهي شرعية، دل القرآن عليها وهدى الناس إليها، وبينها وأرشد إليها، وهي عقلية، فإن نفس كون الإنسان حادثًا بعد أن لم يكن، ومولودًا ومخلوقًا من نطفة، ثم من علقة، هذا لم يُعلم بمجرد خبر الرسول، بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم، سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر، لكن الرسول أمر أن يستدل به، ودل به، وبينه واحتج به، فهو دليل شرعي؛ لأن الشارع استدل به، وأمر أن يستدل به، وهو عقلي؛ لأن بالعقل تعلم صحته.

وكثير من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه، وهو عقلي وشرعي، وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن، مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور في القرآن في غير موضع، وهو عقلي وشرعي، كما قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرُزِ فَنُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا تَأْكُلُ مِنْهُ أَنْعَامُهُمْ وَأَنفُسُهُمْ أَفَلَا يُبْصِرُونَ ﴾[السجدة: 27]. وقال تعالى: ﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ ثم قال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: 53].

فالآيات التي يريها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هي آيات عقلية، يستدل بها العقل على أن القرآن حق، وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها، والقرآن مملوء من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل، وهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها (1).

**بـ الوحدانية:**

كان الإسلام هو دين الوحدانية، الذي حارب الشرك والوثنية وقرر العبودية والربوبية لله – تعالى – وحده، ونفى المماثلة والمشابهة بين الله ومخلوقاته.

وجاءت آيات القرآن الكريم تقرر أن الله تعالى منفرد بالخلق والتدبير، فهو الخالق وحده لا

(1) ابن تيمية: النبوات ص52 الناشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة سنة 1386هـ.

خالق غيره، ولا مدبر سواه.

وجاءت أيضًا تقرر أن الله – تعالى – منزه في ذاته وصفاته عن مماثلة المخلوقات، فلا يشبه – تعالى – شيئًا من المخلوقات، إذ هي حادثة ومحتاجة، وهو تعالى الغني الذي لا أول له، ولا غني ولا قديم سواه، وكذلك لا تشبه المخلوقات الخالق – عز وجل – إذ إن الله – تعالى – كما باين المخلوقات بقدمه وغناه، فقد باينته المخلوقات بحدوثها وحاجتها.

وإذا كان ذلك كذلك، فهو – تعالى – وحده الإله المستحق للعبادة والتقديس، فهو المعبود وحده، لا يتجه إلا إليه، ولا يخضع إلا له، ولا يستعان إلا به، قال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ۗ قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ۖ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[الأنعام: 14].

وقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُۥ ۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴿١٦٣﴾ قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الأنعام: 162-164].

## معاني الوحدانية

والوحدانية في الإسلام لها معان ثلاثة، أي تطلق بإطلاقات ثلاثة، كل واحد منها جزء وركن من حقيقتها، لا تتحقق الوحدانية إذا لم تتوافر فيها هذه المعاني الثلاثة، وهي:

1. **وحدانية الألوهية.**
2. **وحدانية الربوبية.**
3. **وحدانية الذات والصفات.**

### المعنى الأول: وحدانية الألوهية:

ووحدانية الألوهية تتحقق بالإيمان بأن الله تعالى وحده هو المستحق للعبادة، وأنه لا معبود غيره، ولا مستعان به سواه، وهذا هو الفاصل بين الشرك والتوحيد، والكفر والإيمان، فالشرك أن يعبد مع الله تعالى غيره، فمن عبد مع الله – تعالى – أحدًا من إنس أو جن أو ملك، أو عبد صنمًا أو شمسًا أو قمرًا، أو غير ذلك من المخلوقات، فقد أشرك، وكفر بالله تعالى، وخرج من الإسلام؛ لأن التوحيد في العبادة هو جوهر الإسلام، بل إن أول كلمة طلبها النبي ﷺ من الناس هي "شهادة أن لا إله إلا الله".

والتوحيد في الألوهية هو التوحيد الذي بعث الله – تعالى – به جميع الرسل، وأنزل به كل الكتب من لدن آدم ﷺ إلى محمد ﷺ خاتم النبيين والمرسلين، فقد أخبر تعالى أن الرسل السابقين جميعًا قد بعثوا يقررون التوحيد وعبادة الله تعالى وحده قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَ ﴾[النحل: 36].

وقال تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [الزخرف: 45].

وقال تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ إِذْ قَالُواْ لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَءَٰٓؤُاْ مِنكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةُ وَٱلْبَغْضَآءُ أَبَدًا حَتَّىٰ تُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ وَحْدَهُۥٓ ﴾ [الممتحنة: 4].

وأخبر تعالى عن المشركين الذين رفضوا أن يعبدوا الله تعالى وحده، فقال تعالى عنهم: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٣٥﴾ وَيَقُولُونَ أَئِنَّا لَتَارِكُوٓاْ ءَالِهَتِنَا لِشَاعِرٍ مَّجْنُونٍ﴾ [الصافات: 35-36]، وأنهم قالوا ﴿أَجَعَلَ ٱلْءَالِهَةَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا ۖ إِنَّ هَٰذَا لَشَىْءٌ عُجَابٌ﴾[ص: 5]. وقد أمر الله – تعالى – خاتم النبيين والمرسلين أن يعلن هذا التوحيد في مواجهة الكافرين فقال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ﴾[ سورة الكافرون].

وقد تحدث القرآن الكريم عن وحدانية الألوهية حديثًا مستفيضًا في سور متعددة، وفي آيات كثيرة، قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 163]. وقال تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 18]، قال تعالى: ﴿وَقَالَ ٱللَّهُ لَا تَتَّخِذُوٓاْ إِلَٰهَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ فَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ﴾ [النحل: 51]، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ فَتُلْقَىٰ فِى جَهَنَّمَ مَلُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: 39]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُفْلِحُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾ [المؤمنون: 117].

وقد نعى القرآن كثيرًا على من قال بعبادة غير الله تعالى، فأمر نبيه محمدًا ﷺ أن يدعو أهل الكتاب إلى عبادة الله تعالى وحده، وعدم الشرك، بحيث لا يتخذون بعض الناس أربابًا من دون الله تعالى، قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 64].

## دليل القرآن على أن الإله واحد:

وقد استدل القرآن على أن الإله واحد بالمشاهدة العادية قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22].

فهذه الآية – كما يقول ابن رشد: تقرر حقيقة بديهية وفطرية تشهد الملاحظة بصدقها، وهي

أن وجود ملكين في مدينة واحدة يفسدها، ما داما يعملان، إلا أن يعمل أحدهما ويبقى الآخر بدون عمل، وهذا إن جاز في الملوك، فإنه لا يجوز في الآلهة، فإن العاجز أو المتعطل لا يصح أن يوصف بالألوهية (1).

وقال تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 42]، وقال تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ ۚ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍۭ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٩١﴾ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [المؤمنون: 91-92].

**المعنى الثاني: وحدانية الربوبية.**

وتوحيد الربوبية هو توحيد الخالق، أي أنه لا خالق غير الله – تعالى – ولا مدبر سواه.

وكثيرًا ما يستدل القرآن بوحدانية الربوبية على وحدانية الألوهية، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٢١﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ فِرَٰشًا وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءً وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 21-22]، وقال تعالى حكاية عن إبراهيم – عليه السلام –﴿إِنِّى وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ حَنِيفًا ۖ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿٧٩﴾﴾ [الأنعام: 79]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ ﴿٢٠﴾ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ ﴿٢١﴾ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ [النحل: 20-22].

وهناك آيات متوالية في سورة النمل، تستدل بتوحيد الربوبية على توحيد الألوهية، قال تعالى: ﴿قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَٰمٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَىٰٓ ۗ ءَآللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٥٩﴾ أَمَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَّا كَانَ لَكُمْ أَن تُنۢبِتُوا۟ شَجَرَهَآ ۗ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ يَعْدِلُونَ ﴿٦٠﴾ أَمَّن جَعَلَ ٱلْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَٰلَهَآ

(1) انظر ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص155.

أَنْهَـٰرًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَٰسِىَ وَجَعَلَ بَيْنَ ٱلْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ
﴿٦١﴾ أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَآءَ ٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قَلِيلًا
مَّا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَمَّن يَهْدِيكُمْ فِى ظُلُمَـٰتِ ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَن يُرْسِلُ ٱلرِّيَـٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ
رَحْمَتِهِۦٓ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ تَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٦٣﴾ أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ
ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۗ أَءِلَـٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ ۚ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾ [النمل: 59-64].

## المعنى الثالث: وحدانية الذات والصفات.

وكذلك فإن الله تعالى واحد في ذاته وصفاته، أي: أنه ليس هناك ذات تماثل ذات الله تعالى، وليس لأحد من خلقه صفة تشابه صفاته تعالى.

ونجد آيات القرآن الكريم تقرر وحدانية الذات والصفات، فتنفي الند والشبيه، وتقرر التنزيه الكامل لله عن أن يشبه أحدًا من مخلوقاته، أو أن يشبهه شيء منها قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ﴿٢﴾ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ﴿٣﴾ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [سورة الإخلاص] وقال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: 11].

وروي عن ابن عباس – رضي الله عنه – في قوله – عز وجل –: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: 60] قال: يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾. وفي قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ يقول: هل تعلم للرب مثلاً أو شبيهًا (1).

وبعد، فلقد كان التوحيد هو شعار الإسلام، وباب الدخول فيه، دعا إليه الرسول ﷺ الناس بالكلمة، وجاهد في سبيله، بل وقاتل من أجله، وأعلن أن الناس بشهادتهم أن لا إله إلا الله يعصمون دماءهم وأموالهم، وأن من استيقن بها قلبه دخل الجنة.

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا من دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله عز

---

(1) البيهقي: الاعتقاد ص 10 صححه ونشره لأول مرة العلامة أحمد محمد مرسي سنة 1380هـ، 1961م.

وجل "[1].

وفي حديث طويل عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "يا أبا هريرة – وأعطاني نعليه –: اذهب بنعلي هاتين فمن لقيت من وراء هذا يشهد أن لا إله إلا الله مستيقنًا بها قلبه فبشره بالجنة "[2].

## الأسماء والصفات :

### أسماء الله:

قرر القرآن أن الله – تعالى – له الأسماء الحسنى، وأمرنا أن ندعوه بها، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف: 180] وقال تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ ۖ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء: 11] وقال تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾ [طه: 8] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ۖ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ ﴿٢٢﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ۚ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٢٣﴾ هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ ۖ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [الحشر: 22-24].

وعن همام بن منبه عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ قال: "إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدًا من أحصاها دخل الجنة "[3].

ويرى البيهقي أنه ليس في قول النبي ﷺ تسعة وتسعين اسما نفى غيرها، وإنما وقع التخصيص بذكرها لأنها أشهر الأسماء وأبينها، إذ إنه في رواية سفيان "من حفظها" وذلك يدل على أن المراد بقوله من أحصاها من عدها[4].

---

(1) البيهقي: الاعتقاد ص5.

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) صحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها.

(4) البيهقي: الأسماء والصفات، ص6، مطبعة السعادة بمصر.

فقد أخرج مسلم من طريق سفيان بن عيينة عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "إن لله تسعة وتسعين اسمًا من حفظها دخل الجنة، وإن الله وتر يحب الوتر "(1).

**صفات الله تعالى:**

وكما أن الله تعالى له أحسن الأسماء، فله أيضًا أحسن الأوصاف والصفات، وقد وصف الله - تعالى – نفسه، ووصفه رسوله ﷺ بصفات كثيرة، مثل: الخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، والعفو، والعقوبة، والحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، والاستواء، والمجيء، والإتيان، والنزول، والغضب والرضا...إلخ.

وسنتناول بالحديث ذكر القرآن والسنة لبعض هذه الصفات، وبالأخص تلك التي دار حولها الجدل والنقاش – بعد عصر السلف – بين الفرق الكلامية.

**أولًا: صفة الحياة.**

فقد وصف الله تعالى نفسه، ووصفه رسوله ﷺ بالحياة قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ [البقرة: 255]، وقال تعالى: ﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱلْحَىِّ ٱلَّذِى لَا يَمُوتُ ﴾ [الفرقان: 85].

وعن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال: إن رسول الله ﷺ كان يقول في دعائه "اللّٰهم لك أسلمت، وبك آمنت، وعليك توكلت، وإليك أنبت، وبك خاصمت، أعوذ بعزتك، لا إله إلا أنت أن تضلني، أنت الحي الذي لا يموت، والجن والإنس يموتون "(2).

**ثانيا: صفة العلم.**

وورد وصف الله تعالى بالعلم، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 282]، وقال تعالى: ﴿ عَٰلِمِ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [المؤمنون: 92]، وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ﴾ [البقرة: 255]، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ﴾ [فصلت: 47].

---

(1) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها.

(2) البيهقي: الأسماء والصفات، ص111، والاعتقاد، ص27.

**ثالثا: صفة القدرة.**

ووصف الله تعالى نفسه بالقدرة فقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ﴾ [الأنعام: 65]، وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [آل عمران: 189]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات: 58].

وورد في السنة وصف الله – تعالى – بالعلم والقدرة، ففي حديث الاستخارة عن جابر قال: كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمر، كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول:

"إذا هم أحدكم بالأمر فليركع ركعتين من غير الفريضة، ثم ليقل: اللّٰهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم، فإنك تعلم ولا أعلم، وتقدر ولا أقدر، وأنت علام الغيوب. اللّٰهم إن كنت تعلم أن هذا الأمر خير لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري، – أو قال: في عاجل أمري وآجله – فاقدره لي، وإن كنت تعلم أن هذا الأمر شر لي في ديني ومعاشي وعاقبة أمري – أو قال في عاجل أمري وآجله – فاصرفه عني، واصرفني عنه، واقدر لي الخير حيث كان، ثم رضني به، ويسمى حاجته"(1).

**رابعًا: صفة الإرادة.**

وورد وصفه تعالى بأنه مريد، ويفعل ما يشاء، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ وَمِنْهُم مَّن كَفَرَ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ [البقرة: 253]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [هود: 107]، وقال تعالى: ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ۚ وَيَفْعَلُ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ﴾ [إبراهيم: 27].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ « لاَ يَقُلْ أَحَدُكُمُ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِى إِنْ شِئْتَ، ارْحَمْنِى إِنْ شِئْتَ، ارْزُقْنِى إِنْ شِئْتَ، وَلْيَعْزِمْ مَسْأَلَتَهُ، إِنَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ، لاَ مُكْرِهَ لَهُ»(2).

---

(1) صحيح البخاري: كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الاستخارة.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 2718/6/ح7039.

**خامسا وسادسا: صفتا السمع والبصر.**

وورد وصف الله تعالى بأنه سميع بصير، وأنه يسمع ويرى، قال تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: 46]. وقال تعالى: ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٌ﴾ [المجادلة: 1].

وعن أبي موسى الأشعري – رضي الله عنه – قال: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فِي غَزَاةٍ فَجَعَلْنَا لاَ نَصْعَدُ شَرَفًا ، وَلاَ نَعْلُو شَرَفًا ، وَلاَ نَهْبِطُ فِي وَادٍ ، إِلاَّ رَفَعْنَا أَصْوَاتَنَا بِالتَّكْبِيرِ – قَالَ – فَدَنَا مِنَّا رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – فَقَالَ « يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ فَإِنَّكُمْ لاَ تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلاَ غَائِبًا إِنَّمَا تَدْعُونَ سَمِيعًا بَصِيرًا » . ثُمَّ قَالَ « يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ ، أَلاَ أُعَلِّمُكَ كَلِمَةً هِيَ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ ، لاَ حَوْلَ وَلاَ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللَّهِ » [1].

**سابعًا: صفة الكلام.**

وكذلك جاء في الكتاب والسنة وصف الله – تعالى – بالكلام، قال تعالى: ﴿تِلۡكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلۡنَا بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۘ مِّنۡهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: 253]، وقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: 164]، وقال تعالى: ﴿أَفَتَطۡمَعُونَ أَن يُؤۡمِنُواْ لَكُمۡ وَقَدۡ كَانَ فَرِيقٞ مِّنۡهُمۡ يَسۡمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: 75]، وقال تعالى: ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: 144]، وقال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾ [الشورى: 51].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ: « احْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى ، فَقَالَ لَهُ مُوسَى يَا آدَمُ أَنْتَ أَبُونَا خَيَّبْتَنَا وَ أَخْرَجْتَنَا مِنَ الْجَنَّةِ. قَالَ لَهُ آدَمُ يَا مُوسَى اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِكَلاَمِهِ، وَخَطَّ لَكَ بِيَدِهِ ، أَتَلُومُنِى عَلَى أَمْرٍ قَدَّرَ اللَّهُ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَنِى بِأَرْبَعِينَ سَنَةً . فَحَجَّ

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 4/ 1541 /3968، ومسلم في صحيحه 4/ 2076/ 2704.

آدَمُ مُوسَى ، فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى » ثَلاَثًا [1].

وعن ابن عباس - رضي الله عنهما – قال: "كان رسول الله ﷺ يعوذ الحسن والحسين – رضي الله عنهما – أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة، ومن كل عين لامة"[2].

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2439/ح6240 ، ومسلم في صحيحه 4/2043/ح2652.

(2) البيهقي: الأسماء والصفات، ص184.

## ما يوهم كونه تعالى في جهة

ورد في القرآن الكريم، وفي سنة النبي ﷺ وصف الله – تعالى – بما يوهم في ظاهره المتعارف بين الناس كونه تعالى في جهة ومكان وأنه ينتقل من مكان إلى مكان مثل: الاستواء، والفوقية، والمعية، والمجيء، والإتيان.

1- **الاستواء:**

قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه: 5]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[يونس: 3].

2- **الفوقية:**

وورد وصف الله تعالى بالفوقية، قال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾[الأنعام: 18) وقال تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾[النحل: 50].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ قالَ « إِنَّ اللَّهَ لَمَّا قَضَى الْخَلْقَ كَتَبَ عِنْدَهُ فَوْقَ عَرْشِهِ إِنَّ رَحْمَتِى سَبَقَتْ غَضَبِى »[1].

وروي عن زينب زوج النبي ﷺ أنها قالت تفخر على أزواج النبي ﷺ "زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات"[2].

3- **المعية:**

وورد وصف الله تعالى بما يقتضي- في ظاهره أنه مع خلقه، قال تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾[الحديد: 4] وقال تعالى: ﴿إِذۡ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ [التوبة: 40] وقال تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجۡوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمۡ وَلَا خَمۡسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمۡ وَلَآ أَدۡنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكۡثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمۡ أَيۡنَ مَا كَانُواْ﴾ [المجادلة: 7].

4- **الإتيان والمجيء:**

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2700/ح6986.

(2) البيهقي: الأسماء والصفات، ص416.

وورد وصف الله تعالى بالإتيان والمجيء، قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة: 210] وقال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22].

5ـ **النزول**:

لم يرد لفظ النزول في القرآن الكريم، وإنما ورد في السنة فقد أخرج البخاري قال: "حدثنا إسماعيل، حدثني مالك عن ابن شهاب عن أبي عبد الله الأغر، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال « يَتَنَزَّلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِى فَأَسْتَجِيبَ لَهُ ، مَنْ يَسْأَلُنِى فَأُعْطِيَهُ ، وَمَنْ يَسْتَغْفِرُنِى فَأَغْفِرَ لَهُ »[1].

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 2330/5 / ح5962.

## ما يوهم نسبة الأجزاء والأبعاض إلى الله تعالى

1ـ **الوجـه:**

وجاء في القرآن الكريم، وفي سنة النبي ﷺ نسبة الوجه مضافًا إلى الله – تعالى – قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُ﴾ [البقرة: 115] وقال تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص: 88] وقال تعالى: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾[الرحمن: 27] وقال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٖ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُضۡعِفُونَ﴾[الروم: 39].

وعن جابر بن عبد الله قال: "لما نزل على رسول الله ﷺ يَقُولُ لَمَّا نَزَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبۡعَثَ عَلَيۡكُمۡ عَذَابٗا مِّن فَوۡقِكُمۡ﴾ قَالَ: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ» . ﴿أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ﴾ قَالَ: «أَعُوذُ بِوَجْهِكَ». فَلَمَّا نَزَلَتْ ﴿أَوۡ يَلۡبِسَكُمۡ شِيَعٗا وَيُذِيقَ بَعۡضَكُم بَأۡسَ بَعۡضٍ﴾قَالَ « هَاتَانِ أَهْوَنُ أَوْ أَيْسَرُ » [(1)].

وعن عبد الله بن قيس عن أبيه عن النبي ﷺ قال: « جَنَّتَانِ مِنْ فِضَّةٍ ، آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا وَجَنَّتَانِ مِنْ ذَهَبٍ آنِيَتُهُمَا وَمَا فِيهِمَا ، وَمَا بَيْنَ الْقَوْمِ وَبَيْنَ أَنْ يَنْظُرُوا إِلَى رَبِّهِمْ إِلاَّ رِدَاءُ الْكِبْرِ عَلَى وَجْهِهِ فِى جَنَّةِ عَدْنٍ »[(2)].

2ـ **العين:**

وورد نسبة العين مضافة إلى الله – تعالى – بالإفراد وبالجمع – قال تعالى: ﴿أَنِ ٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقۡذِفِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ فَلۡيُلۡقِهِ ٱلۡيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأۡخُذۡهُ عَدُوّٞ لِّي وَعَدُوّٞ لَّهُۥۚ وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾[طه: 31] وقال تعالى: ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾[هود: 37] وقال تعالى: ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾[الطور: 48] وقال تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر: 14].

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 6/ 2667 /ح6883.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 4/1848/ح4597.

وعن عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – قال: ذُكِرَ الدَّجَّالُ عِنْدَ النَّبِيِّ – صلى الله عليه وسلم – فَقَالَ « إِنَّ اللَّهَ لاَ يَخْفَى عَلَيْكُمْ ، إِنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ – وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى عَيْنِهِ – وَإِنَّ الْمَسِيحَ الدَّجَّالَ أَعْوَرُ الْعَيْنِ الْيُمْنَى كَأَنَّ عَيْنَهُ عِنَبَةٌ طَافِيَةٌ » (1).

3ـ **اليد**:

وورد نسبة اليد مضافة إلى الله – تعالى – بالإفراد والتثنية والجمع قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱلْفَضْلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [آل عمران: 73]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [الفتح: 10] وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾ [المائدة: 64]

وقال تعالى: ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص: 75]

وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ﴾ [يس: 71].

وعن أنس – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال: « يُحْبَسُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُهِمُّوا بِذَلِكَ فَيَقُولُونَ لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا . فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ أَنْتَ آدَمُ أَبُو النَّاسِ خَلَقَكَ اللَّهُ بِيَدِهِ وَأَسْكَنَكَ جَنَّتَهُ ، وَأَسْجَدَ لَكَ مَلاَئِكَتَهُ ، وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ ، لِتَشْفَعْ لَنَا عِنْدَ رَبِّكَ حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا...الخ» (2).

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2695/ ح6972.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2708 / ح7002.

## ما يوهم نسبة الانفعالات والعواطف إلى الله تعالى

وورد وصف الله تعالى بما يوهم أن له عواطف وانفعالات مثل العواطف والانفعالات البشرية كالحب، والكره، والرضا، والغضب، والرحمة.

1ـ **الحب**:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[البقرة: 222] وقال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: 54].

2ـ **الكره**:

قال تعالى: ﴿وَلَـٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ﴾[التوبة: 46].

3- **السخط**:

قال تعالى: ﴿ أَفَمَنِ ٱتَّبَعَ رِضْوَٰنَ ٱللَّهِ كَمَنۢ بَآءَ بِسَخَطٍ مِّنَ ٱللَّهِ ﴾[آل عمران: 162]

وقال تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ﴾[المائدة: 80].

4ـ **الرضا**:

قال تعالى: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾ [المائدة: 119].

5ـ **الغضب**:

قال تعالى: ﴿وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ ٱلذِّلَّةُ وَٱلْمَسْكَنَةُ وَبَآءُو بِغَضَبٍ مِّنَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: 61]

وقال تعالى: ﴿وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ﴾ [النساء: 93]

وقال تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْا۟ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِى ۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِى فَقَدْ هَوَىٰ﴾ [طه: 81].

6ـ **الرحمة**:

قال تعالى: ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ﴾ [هود: 43]

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ ۚ إِنَّ رَبِّى غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [يوسف: 53].

7ـ **الرؤية**

وقد أخبر الله - تعالى – أن الوجوه الناضرة – وجوه المؤمنين – تنظر إليه يوم القيامة فقال تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة: 22-23] وأخبر عن الكافرين أنهم محجوبون عن ربهم فقال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين: 15]. ووعد سبحانه من عمل صالحًا بلقائه فقال تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: 110] وأخبر تعالى أن تحية المؤمنين يوم يلقونه سلام فقال تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ وَأَعَدَّ لَهُمْ أَجْرًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب: 44] ووعد الذين أحسنوا بالحسنى وزيادة فقال تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: 26].

وقد روي أن النبي ﷺ فسر الزيادة في هذه الآية بأنها النظر إلى وجه الله تبارك وتعالى، وكذلك فعل الصحابة والتابعون[1].

ووردت أحاديث كثيرة تثبت رؤية المؤمنين لله - تعالى – في الآخرة، فعن جرير بن عبد الله قال: " كُنَّا جُلُوسًا عِنْدَ النَّبِىِّ - صلى الله عليه وسلم - إِذْ نَظَرَ إِلَى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ قَالَ « إِنَّكُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرَوْنَ هَذَا الْقَمَرَ لاَ تُضَامُّونَ فِى رُؤْيَتِهِ ، فَإِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ لاَ تُغْلَبُوا عَلَى صَلاَةٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَصَلاَةٍ قَبْلَ غُرُوبِ الشَّمْسِ ، فَافْعَلُوا »[2].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه –أَنَّ النَّاسَ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ « هَلْ تُمَارُونَ فِى الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ » . قَالُوا لاَ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ « فَهَلْ تُمَارُونَ فِى الشَّمْسِ لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ». قَالُوا: لاَ. قَالَ: « فَإِنَّكُمْ تَرَوْنَهُ كَذَلِكَ . الحديث »[3]

وعن صهيب قال: قال رسول الله ﷺ: "إذا دخل أهل الجنة الجنة، نودوا يا أهل الجنة: إن لكم عند ربكم موعدًا لم تروه، قال: فيقولون: فما هو؟ ألم يبيض وجوهنا، ويزحزحنا عن

(1) انظر: البيهقي: الاعتقاد، ص47.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2703/ح6997.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2704 /ح7000.

النار، ويدخلنا الجنة؟ قال: فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، قال: فوالله ما أعطاهم الله – عز وجل – شيئًا هو أحب إليهم منه، قال: ثم قرأ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾(1).

وذكر البيهقي أن حديث الرؤية قد روي عن كثير من الصحابة منهم علي بن أبي طالب، وعمار بن ياسر، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن مسعود، وعبادة بن الصامت، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وعبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعدي بن حاتم، وأنس بن مالك، وبريدة بن حصيب، وغيرهم – رضي الله عنهم –(2).

ولكن ورد في القرآن ما يقتضي بظاهره نفي الرؤية عن الله تعالى.

فقد قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]، وحينما سأل موسى – عليه السلام – ربه أن يراه، أجابه الله تعالى بأنك لن تراني، قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَـٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَـٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾﴾ [الأعراف: 143].

وأخرج مسلم في صحيحه من طريق الشَّعْبِيِّ عَنْ مَسْرُوقٍ قَالَ: كُنْتُ مُتَّكِئًا عِنْدَ عَائِشَةَ فَقَالَتْ: يَا أَبَا عَائِشَةَ، ثَلاَثٌ مَنْ تَكَلَّمَ بِوَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. قُلْتُ: مَا هُنَّ. قَالَتْ: مَنْ زَعَمَ أَنَّ مُحَمَّدًا –صلى الله عليه وسلم– رَأَى رَبَّهُ فَقَدْ أَعْظَمَ عَلَى اللَّهِ الْفِرْيَةَ. قَالَ وَكُنْتُ مُتَّكِئًا فَجَلَسْتُ فَقُلْتُ يَا أُمَّ الْمُؤْمِنِينَ أَنْظِرِينِى وَلاَ تَعْجَلِينِى أَلَمْ يَقُلِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ بِٱلْأُفُقِ ٱلْمُبِينِ ﴿٢٣﴾﴾ [التكوير:23] ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾[النجم:13]. فَقَالَتْ: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ « إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِى خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ سَادًّا

(1) البيهقي: الاعتقاد، ص48.

(2) المرجع السابق، ص52.

عِظَمُ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ ». فَقَالَتْ: أَوَلَمْ تَسْمَعْ أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾...الحديث. [1].

وأخرج مسلم أيضًا من طريق قَتَادَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَقِيقٍ عَنْ أَبِى ذَرٍّ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَالَ « نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ » [2].

ومن هذا نرى أن هناك نصوصًا أثبتت رؤية الله تعالى ووقوعها للمؤمنين في الآخرة، وأن هناك نصوصًا أخرى نفت إمكان رؤية الله تعالى، وقررت أن الله لا يمكن أن يرى، وقد عمل أهل السنة على الجمع والتوفيق بين هذه النصوص.

(1)أخرجه مسلم في صحيحه 1/159/ح177.

(2)أخرجه مسلم في صحيحه 1/161/ح178.

## 2 - الإيمان بالملائكة

العقيدة الثانية من العقائد الإيمانية هي الإيمان بالملائكة كما أخبر الله - تعالى – ورسوله ﷺ عنهم.

ونحن إذا استعرضنا آيات الكتاب الحكيم فإننا نجد أن الله تعالى لم يكشف لنا عن حقيقة الملائكة، وإنما أخبرنا بوجودهم، وتكلم عنهم من حيث وظائفهم، إنهم من عالم الغيب، مخالفون لما نشاهده نحن في عالم الطبيعة، لا يصح وصفهم بذكورة ولا بأنوثة، وقد شنع الله تعالى وتهكم بمن وصف الملائكة بالأنوثة، فقال تعالى:﴿ وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا ۚ أَشَهِدُوا۟ خَلْقَهُمْ ۚ سَتُكْتَبُ شَهَـٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: 19].

قد طلب الكافرون أن يُنزل الله - تعالى – مع النبي ملكًا من السماء فقالوا: ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾[الأنعام: 8] فقال تعالى ردًا عليهم﴿وَلَوْ جَعَلْنَـٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَـٰهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ ﴾[الأنعام: 9].

فأخبر تعالى أنه لو أرسل ملكًا لجعله في صورة رجل حتى يعاينوه ويخاطبوه، كما مثل جبريل في صورة دحية الكلبي "فإن القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته، وإنما رآهم كذلك الأفراد من الأنبياء – عليهم السلام – بقوتهم القدسية "[1].

وقد استنكر بعض الناس أن يرسل الله تعالى رسولاً من البشر، وأرادوا أن – يرسل ملكًا من الملائكة وقالوا: ﴿أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[الإسراء: 94] فرد الله - تعالى – عليهم مبينًا أنه ليس من حقيقة الملائكة أن تمشي على الأقدام في الأرض، وأنه لو حدث ذلك لكانوا محتاجين إلى ملك من السماء يعلمهم هدى الله، ويكون من حقيقتهم وجنسهم قال تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَـٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴾[الإسراء: 95].

---

(1) البيضاوي: تفسير، ج1، ص168، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني بالقاهرة، 1966م.

وقد وضح النبي ﷺ شيئًا من حقيقة الملائكة، فذكر أنهم مخلوقون من نور فعن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: « خُلِقَتِ الْمَلَائِكَةُ مِنْ نُورٍ وَخُلِقَ الْجَانُّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ وَخُلِقَ آدَمُ مِمَّا وُصِفَ لَكُمْ »(1).

وعلى الرغم من أن الملائكة ليسوا من جنس أو ماهية البشر، فإنهم يستطيعون التشكل بصورة البشر، وقد أخبر تعالى أنهم أتوا إبراهيم ولوطا – عليهما السلام – في صورة البشر، وأن إبراهيم – عليه السلام – قدم لهم العجل، قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰكَ حَدِيثُ ضَيْفِ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْمُكْرَمِينَ ﴿٢٤﴾ إِذْ دَخَلُوا۟ عَلَيْهِ فَقَالُوا۟ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿٢٥﴾ فَرَاغَ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ فَجَآءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ﴿٢٦﴾ فَقَرَّبَهُۥٓ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ ﴿٢٧﴾ فَأَوْجَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً ۖ قَالُوا۟ لَا تَخَفْ ۖ وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٢٨﴾﴾ [الذاريات: 24-28].

وقال تعالى: في قصة لوط – عليه السلام – مع الملائكة ﴿فَلَمَّا جَآءَ ءَالَ لُوطٍ ٱلْمُرْسَلُونَ ﴿٦١﴾ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ مُّنكَرُونَ ﴿٦٢﴾ قَالُوا۟ بَلْ جِئْنَٰكَ بِمَا كَانُوا۟ فِيهِ يَمْتَرُونَ ﴿٦٣﴾ وَأَتَيْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[الحجر: 61-64].

وأخبر تعالى أن جبريل – عليه السلام – أتى مريم – عليها السلام – في صورة بشر، قال تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ مَرْيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا ﴿١٦﴾ فَٱتَّخَذَتْ مِن دُونِهِمْ حِجَابًا فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ﴿١٧﴾﴾[مريم: 16-17].

وكان جبريل – عليه السلام – يأتي النبي ﷺ أحيانًا في صورة أعرابي حتى رآه الصحابة، وقد أخرج مسلم من حديث ابن عمر – رضي الله عنهما – قال: "حدثني أبي عمر بن الخطاب قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه" ثم سأل النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان

(1)أخرجه مسلم في صحيحه 2294/4/ح2996

والإحسان فكان النبي يجيبه والرجل يصدقه، فلما انصرف الرجل، قال النبي ﷺ "فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم "(1).

وقد رأى النبي ﷺ جبريل – عليه السلام – في صورته التي خلق عليها مرتين: مرة بين السماء والأرض، ومرة عند سدرة المنتهي.

فقد أخرج مسلم من حديث عائشة – رضي الله عنها – في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ﴾ ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾قالت: أَنَا أَوَّلُ هَذِهِ الأُمَّةِ سَأَلَ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ « إِنَّمَا هُوَ جِبْرِيلُ لَمْ أَرَهُ عَلَى صُورَتِهِ الَّتِى خُلِقَ عَلَيْهَا غَيْرَ هَاتَيْنِ الْمَرَّتَيْنِ رَأَيْتُهُ مُنْهَبِطًا مِنَ السَّمَاءِ سَادًّا عِظَمُ خَلْقِهِ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ »(2).

وعن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – في قوله: ﴿ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾ [النجم:18] قال: " قَالَ رَأَى جِبْرِيلَ فِى صُورَتِهِ لَهُ سِتُّمِائَةِ جَنَاحٍ " .(3).

وقد أخبر تعالى أنه جعل الملائكة أولي أجنحة، فقال تعالى: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا أُو۟لِىٓ أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَ ۚ يَزِيدُ فِى ٱلْخَلْقِ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ [فاطر: 1] فأخبر تعالى أن الملائكة "ذووا أجنحة متعددة متفاوتة، بتفاوت ما لهم من المراتب ينزلون بها ويعرجون ويسرعون بها نحو ما وكلهم الله، فيتصرفون على ما أمرهم به، ولعله لم يرد خصوصية الأعداد، ونفى ما زاد عليها ولما روى أنه – عليه الصلاة والسلام – رأى جبريل ليلة المعراج، وله ستمائة جناح "(4).

وقد أخبر تعالى أن الملائكة عباد مكرمون، شأنهم الطاعة، لا يعصون الله تعالى، ويفعلون ما يأمرهم به، قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ ٱتَّخَذَ ٱلرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَٰنَهُۥ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ ﴿٢٦﴾ لَا

(1)أخرجه مسلم في صحيحه 36/1/ح8.

(2) سبق تخريجه.

(3)أخرجه مسلم في صحيحه 158/1/ح174.

(4) البيضاوي: تفسير، ج2، ص128.

يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ ﴿٢٧﴾ يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِۦ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء: 26-28] وقال تعالى: ﴿لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[التحريم: 6].

وقد ذكر سبحانه وتعالى أن للملائكة وظائف يقومون بها، وزعها الله تعالى عليهم، لكي ينفذوا إرادته تعالى ومشيئته في خلقه.

1- فمنهم من يبلغ الوحي والرسالات إلى الأنبياء والرسل من البشر. لينذروا الناس، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ [الشعراء: 192-194].

2- ومنهم من يؤيد الله تعالى بهم الأنبياء، قال تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ [البقرة: 87] وقال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱذْكُرْ نِعْمَتِى عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَٰلِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾[المائدة: 110].

3- ومنهم من يُثبتُ الله تعالى بهم المؤمنين، قال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾[الأنفال: 12] وجعل منهم سبحانه وتعالى جنودًا معاونين في الحرب بجانب المؤمنين، قال تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَٱسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّى مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾[الأنفال: 9] وقال تعالى: ﴿إِذْ تَقُولُ لِلْمُؤْمِنِينَ أَلَن يَكْفِيَكُمْ أَن يُمِدَّكُمْ رَبُّكُم بِثَلَٰثَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُنزَلِينَ ﴿١٢٤﴾ بَلَىٰٓ إِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُم بِخَمْسَةِ ءَالَٰفٍ مِّنَ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾[آل عمران: 124-125].

4- ومنهم الحافظون الكاتبون الذين يحفظون ويكتبون أعمال الإنسان في الدنيا لكي تعرض عليهم في الآخرة وينال الثواب أو العقاب قال تعالى: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَىٰهُم ۚ بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾[الزخرف: 80] وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَٰفِظِينَ ﴿١٠﴾

كِرَامًا كَٰتِبِينَ ﴿١١﴾ يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ﴾ [الانفطار: 10-12].

5- ومنهم المبشرون بحسن العاقبة للذين آمنوا واستقاموا في الدنيا قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ قَالُواْ رَبُّنَا ٱللَّهُ ثُمَّ ٱسْتَقَٰمُواْ تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَلَّا تَخَافُواْ وَلَا تَحْزَنُواْ وَأَبْشِرُواْ بِٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾[فصلت: 30].

6- ومنهم من يقبض الأرواح عند الموت قال تعالى﴿ قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ ٱلَّذِى وُكِّلَ بِكُمْ﴾[السجدة: 11] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾ [النحل: 28] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ﴾[النحل: 32] وقال تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ [الأنعام: 61].

7- ومنهم أصحاب النار، قال تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَآ أَصْحَٰبَ ٱلنَّارِ إِلَّا مَلَٰٓئِكَةً﴾[المدثر: 31] وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قُوٓاْ أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا ٱلنَّاسُ وَٱلْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾[التحريم: 6].

8- ومنهم حملة العرش والحافون حوله، قال تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: 17] وقال تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر: 75] وقال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَحْمِلُونَ ٱلْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ﴾ [غافر: 7].

وبعد، فهذا هو خبر الله - تعالى - عن الملائكة، أخبر تعالى عنهم من حيث وظائفهم وأعمالهم التي يقومون بها، ولم يتعرض لبيان ماهيتهم وحقيقتهم؛ لذلك فالواجب هو الإيمان بوجودهم، وأنهم وسائل الصلة بين الله تعالى وبين خلقه، وأنهم ينفذون إرادته تعالى ومشيئته، أما ما عدا ذلك فهو من الغيب الذي استأثر الله تعالى بعلمه، ولا يجوز لأحد الخوض فيه.

## 3ـ الإيمان بالرسـل

العقيدة الثالثة من العقائد الإيمانية في الإسلام هي: الإيمان بالرسل من البشر الذين بعثهم الله تعالى إلى الناس يدعونهم إلى الإيمان والعمل الصالح، ويبشرونهم بالجنة، وينذرونهم بالنار، ويبينون لهم أن في اتباعهم السعادة في الدنيا والفوز بالنعيم في الآخرة.

**الرسالة اصطفاء:**

وقد قرر القرآن أنه لا ينال أحد مرتبة الرسالة برياضة واجتهاد، إذ هي منة من الله – تعالى – واصطفاء منه واجتباء لمن أراد من الناس، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ قَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ حَتَّىٰ نُؤۡتَىٰ مِثۡلَ مَآ أُوتِيَ رُسُلُ ٱللَّهِۘ ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ ﴾ [الأنعام: 124] وقال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ﴾ [الحج: 75].

**بشرية الرسل:**

واصطفاء الله – تعالى – للرسل لا يخرجهم من طور البشرية، ويقرر القرآن أن الرسل بشر كغيرهم من سائر الناس، لا يتميزون إلا بالنبوة والرسالة، فهم يأكلون الطعام، ويمشون في الأسواق، ويسعون من أجل الرزق.

وقد حكى الله – تعالى – اعتراض الكافرين على أن يكون الرسول ﷺ من البشر يأكل الطعام ويمشي في الأسواق إلى سائر ما يفعله الناس، فقال تعالى: ﴿وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشِي فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ﴾ [الفرقان: 7].

وقال تعالى عن قوم نوح: ﴿ وَقَالَ ٱلۡمَلَأُ مِن قَوۡمِهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِلِقَآءِ ٱلۡأٓخِرَةِ وَأَتۡرَفۡنَٰهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا مَا هَٰذَآ إِلَّا بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ يَأۡكُلُ مِمَّا تَأۡكُلُونَ مِنۡهُ وَيَشۡرَبُ مِمَّا تَشۡرَبُونَ ﴾ [المؤمنون: 33].

فقرر القرآن أن حقيقة الرسل إلى الناس أن يكونوا من البشر يحتاجون إلى مثل ما يحتاج الناس إليه من الأكل والشرب واللبس والسعي من أجل الرزق قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا قَبۡلَكَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ إِلَّآ إِنَّهُمۡ لَيَأۡكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَيَمۡشُونَ فِي ٱلۡأَسۡوَاقِ ﴾ [الفرقان: 20].

وحينما طلب الكافرون من الرسل صلى الله عليهم وسلم أن يأتوا بأشياء ليست في طوق البشر، كانت إجابة الرسل بأنهم بشر كغيرهم من سائر الناس، لا يتميزون عنهم إلا بالنبوة والرسالة التي يمن الله بها على من يشاء من عباده، وأنهم لا يستطيعون أن يأتوا بشيء إلا بإذن الله، قال تعالى: ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: 11].

وحينما قال الكافرون لسيدنا محمد ﷺ: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ الْأَنْهَارَ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِي السَّمَاءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَّقْرَؤُهُ﴾ [الإسراء: 90-93].

أمر الله تعالى رسوله محمدًا ﷺ أن يرد عليهم، فقال تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء: 93].

وقد حدد الله ماهية الرسل وحقيقتهم ومهمتهم، وما يتميزون به عن سائر الناس فقال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: 110]

**عبودية الرسل:**

وإذا كان ذلك كذلك، فالأنبياء والرسل عباد الله تعالى كغيرهم من سائر العباد، يتوجهون إليه تعالى وحده بالعبادة والتقديس، واصطفاؤهم لا يخرجهم أيضًا من طور العبودية، حكى القرآن عبوديتهم فقال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص45]، وعن نوح ولوط قال تعالى: ﴿كَانَتَا تَحْتَ عَبْدَيْنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ﴾ [التحريم: 10]، وعن داود قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُودَ ذَا الْأَيْدِ ۖ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 17]، وعن سليمان قال تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ ۚ نِعْمَ الْعَبْدُ ۖ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾ [ص: 30] ،وعن أيوب قال تعالى: ﴿وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾ [ص: 41] وعن زكريا

قال تعالى: ﴿ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآ﴾ [مريم: 2].

وعن المسيح – عليه السلام – قال تعالى: ﴿لَّن يَسْتَنكِفَ ٱلْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْدًا لِّلَّهِ﴾ [النساء: 172] وقال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَٰهُ مَثَلًا لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾ [الزخرف: 59] وقال تعالى: ﴿قَالَ إِنِّى عَبْدُ ٱللَّهِ ءَاتَىٰنِىَ ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلَنِى نَبِيًّا﴾ [مريم: 30].

وعن محمد ﷺ قال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا﴾ [البقرة: 23] وقال تعالى: ﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ﴾ [الإسراء: 1] وقال تعالى: ﴿فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ﴾ [النجم: 10].

ولذلك قرر القرآن أنه لا يجوز التوجه إلى واحد من الرسل والأنبياء بنوع من العبادة أو التقديس، إذ إن ذلك لا يكون إلا لله تعالى وحده قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ ٱللَّهُ يَٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ ٱتَّخِذُونِى وَأُمِّىَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ ٱللَّهِ ۖ قَالَ سُبْحَٰنَكَ مَا يَكُونُ لِىٓ أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِى بِحَقٍّ ۚ إِن كُنتُ قُلْتُهُۥ فَقَدْ عَلِمْتَهُۥ ۚ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ۚ إِنَّكَ أَنتَ عَلَّٰمُ ٱلْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 116].

وحكم الله تعالى بكفر من قال: إن المسيح هو الله. أو من قال: إنه ابن الله، قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ ۖ وَقَالَ ٱلْمَسِيحُ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ رَبِّى وَرَبَّكُمْ ۖ إِنَّهُۥ مَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ ٱلْجَنَّةَ وَمَأْوَىٰهُ ٱلنَّارُ ۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [المائدة: 72] وقال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ۖ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ ۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ ۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ ۚ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [التوبة: 30].

**كل أمة لها رسول:**

وقرر القرآن أنه لم تخل أمة من رسول يدعوها إلى الإيمان بالله وحده لا شريك له، وإلى العمل بشريعته التي هي طريق السعادة في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ

أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ ﴾[النحل: 36] وقال تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾[يونس: 47] وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء: 15] وقال تعالى: ﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾[فاطر: 24].

فالله تعالى قد أرسل الرسل مبشرين ومنذرين، مبشرين بالجنة والنعيم المقيم، ومنذرين بالنار والعذاب الأليم، لكي تنقطع حجة الناس أمام الله تعالى، قال تعالى: ﴿ رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴾[النساء: 165].

## عدد الرسل:

وأوجب الشارع في الإسلام الإيمان بجميع الرسل والأنبياء من أولهم إلى خاتمهم محمد ﷺ ولم يذكر القرآن جميع الرسل والأنبياء وإنما قص علينا بعضهم فقط، قال تعالى: ﴿ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَٰهُمْ عَلَيْكَ مِن قَبْلُ وَرُسُلًا لَّمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ ۚ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[النساء: 164] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَ ﴾[غافر: 78].

وقد روي أن النبي ﷺ سئل عن عدد الأنبياء فقال: مائة ألف وأربع وعشرون ألفا، وفي رواية مائتا ألف وأربع وعشرون ألفا (1).

## وحدة الرسالات الإلهية من حيث الأصول:

وقد تتابعت رسالات الله - تعالى – في نزولها على الأنبياء والرسل المتعددين طوال تاريخ الإنسانية إلى أن كان ختامها على يد خاتم الأنبياء والمرسلين محمد ﷺ.

ورسالات الله – تعالى – وإن تعددت بتعدد الرسل والأنبياء، فهي تختلف فقط باختلاف الشرائع، وأما من حيث العقائد فهي واحدة.

---

(1) البيضاوي: تفسير، ج2، ص165.

فالدين واحد، وهو وحي الله إلى جميع أنبيائه ورسله، وهو عبارة عن الأصول التي لا تتبدل بالنسخ، ولا تختلف فيها الرسالات الإلهية، وهي هدى أبدًا، وأما الشرائع العملية فهي متفاوتة مختلفة، إذ إن الله تعالى ينزل من الشرائع ما يلائم حال الناس، وتختلف الشرائع بحسب اختلاف الظروف والأحوال، هذه الشرائع هدى ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدى.

يقول الزمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقۡتَدِهۡ﴾ [الأنعام: 90].

"والمراد بهداهم طريقتهم في الإيمان بالله وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع فإنها مختلفة، وهي هدى ما لم تنسخ، فإذا نسخت لم تبق هدى، بخلاف أصول الدين فإنها هدى أبدًا"(1).

ويقول البيضاوي في تفسيره: "والمراد بهداهم، ما توافقوا عليه من التوحيد وأصول الدين، دون الفروع المختلف فيها، فإنها ليست هدى مضافًا إلى الكل، ولا يمكن التأسي بهم جميعًا"(2).

وروى الطبري عن قتادة في تفسير قوله تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗا﴾[المائدة: 48] "يقول: سبيلا وسنة، والسنن مختلفة للتوراة شريعة، وللإنجيل شريعة، وللقرآن شريعة، يحل الله فيها ما يشاء، ويحرم ما يشاء، ليعلم من يطيعه ممن يعصيه، ولكن الدين الواحد الذي لا يقبل غيره التوحيد والإخلاص الذي جاءت به الرسل"(3).

ومما يؤيد ذلك أن الله تعالى قد دعا إلى التوحيد وعبادة الله تعالى وحده لا شريك له، وبعث الرسل جميعًا بذلك قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيٓ إِلَيۡهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعۡبُدُونِ﴾ [الأنبياء: 25] وقال تعالى: ﴿وَسۡـَٔلۡ مَنۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلۡنَا مِن دُونِ

---

(1) الزمخشري: الكشاف، ج2، ص34، المكتبة التجارية بمصر، الطبعة الثانية، سنة 1373هـ/ 1953م.

(2) البيضاوي: تفسير، ج1، ص175.

(3) الطبري: تفسير، ج6، ص174، الطبعة الأولى، دار المعارف بمصر، سنة 1957م.

ٱلرَّحۡمَٰنِ ءَالِهَةٗ يُعۡبَدُونَ ﴾[الزخرف: 45] وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ فَمِنۡهُم مَّنۡ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنۡهُم مَّنۡ حَقَّتۡ عَلَيۡهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ﴾[النحل: 36].

وقد قال الرسل جميعًا مثل نوح، وهود، وصالح، ولوط، وشعيب، وغيرهم – عليهم السلام –: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ [الشعراء: 108، 126، 131، 144، 150، 162].

وقال تعالى مخاطبًا نبيه الخاتم محمدًا ﷺ ﴿ مَّا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدۡ قِيلَ لِلرُّسُلِ مِن قَبۡلِكَ ﴾[فصلت: 43].

## عدم التفريق بين الرسل والرسالات:

ولما كان الدين في أصوله وعقائده لا يختلف من رسالة إلى أخرى فقد أوجب الله – تعالى – الإيمان بجميع الرسل والرسالات الإلهية، وأوجب عدم جواز التفريق بين رسالة وأخرى، أو بين رسول وآخر، أي أنه لا يجوز الإيمان بالبعض دون البعض قال تعالى: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ [البقرة: 136] وقال تعالى: ﴿ ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۚ كُلٌّ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾[البقرة: 285].

وحكم الله تعالى بالكفر على من يؤمن بالبعض دون البعض قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡفُرُونَ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ ٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤۡمِنُ بِبَعۡضٖ وَنَكۡفُرُ بِبَعۡضٖ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيۡنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ﴿١٥٠﴾ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ حَقّٗاۚ وَأَعۡتَدۡنَا لِلۡكَٰفِرِينَ عَذَابٗا مُّهِينٗا ﴾[النساء: 150-151].

وأما الذين يؤمنون بالكل، ولا يفرقون بين رسول وآخر فقد قال تعالى فيهم: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمۡ يُفَرِّقُواْ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ أُوْلَٰٓئِكَ سَوۡفَ يُؤۡتِيهِمۡ أُجُورَهُمۡۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورٗا رَّحِيمٗا ﴾

[النساء: 152] وقال تعالى: ﴿ ۞ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ﴾[الشورى: 13].

**الدين عند الله هو الإسلام:**

وكان هذا الدين الواحد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب وأمر الناس بالإيمان به وعدم الاختلاف فيه، هو الإسلام الذي هو الخضوع والانقياد لله تعالى وحده، دعا إليه جميع المرسلين قال تعالى عن نوح – عليه السلام – في مخاطبته لقومه: ﴿ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِىَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [يونس: 72].

وذكر الله – تعالى – أن إبراهيم وإسماعيل – عليهما السلام – قد دعوا الله – تعالى – بأن يجعلهما ونسلهما من المسلمين، وأن إبراهيم ويعقوب – عليهما السلام – قد وصى كل منهما أبناءه بأن يكونوا مسلمين قال تعالى على لسان إبراهيم وإسماعيل: ﴿ رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ ﴾ [البقرة: 128] وعن إبراهيم ويعقوب قال تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ لَهُۥ رَبُّهُۥٓ أَسْلِمْ ۖ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٣١﴾ وَوَصَّىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِۦمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَٰبَنِىَّ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰ لَكُمُ ٱلدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِۦمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾ [البقرة: 131-133].

وأخبر تعالى أن يوسف عليه السلام قال: ﴿ أَنتَ وَلِىِّۦ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِى مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِى بِٱلصَّٰلِحِينَ ﴾ [يوسف: 101] وقال تعالى عن حواريي عيسى عليه السلام ﴿ فَلَمَّآ أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ ٱلْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِىٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ ٱللَّهِ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَٱشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾[آل عمران: 52] وقال تعالى: ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّۦنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ ﴾ [المائدة: 111] وأمر الله – تعالى – نبيه الخاتم محمدًا ﷺ أن يقول ﴿ قُلْ إِنِّىٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ ﴾ [الأنعام: 14] وأن

يقول: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الزمر: 12].

وأخيرًا فإن الله تعالى قد نص على أن الدين المرضي عنده هو الإسلام فقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: 19] وقال تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾[آل عمران: 85].

**سيدنا محمد ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين:**

وتعاقبت رسالات الله - تعالى – في نزولها على الأنبياء إلى الناس أمة بعد أمة وجيلا بعد جيل، وكلها ذات هدف أساسي وهو التوحيد والخضوع والانقياد لله - تعالى – وكلها تحمل اسمًا واحدًا وهو الإسلام الذي دعا إليه جميع الرسل، وكان كل واحد منهم يصدق من سبق من الأنبياء ويمهد لمن يأتي بعده، حتى كان ختام الرسالات الإلهية على يد خاتم النبيين والمرسلين محمد ﷺ.

وقد أخذ الله - تعالى – العهد والميثاق على الأنبياء أن يؤمنوا ويصدقوا بهذا الرسول الخاتم، قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلنَّبِيِّۦنَ لَمَآ ءَاتَيْتُكُم مِّن كِتَٰبٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِۦ وَلَتَنصُرُنَّهُۥ ۚ قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِى ۖ قَالُوٓا۟ أَقْرَرْنَا ۚ قَالَ فَٱشْهَدُوا۟ وَأَنَا۠ مَعَكُم مِّنَ ٱلشَّٰهِدِينَ﴾[آل عمران: 81].

وقد نص القرآن على أن رسالة محمد ﷺ قد ختمت رسالات الله - تعالى – إلى الناس، وأن محمد ﷺ هو خاتم الأنبياء والمرسلين قال تعالى: ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّۦنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾[الأحزاب: 40] وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[المائدة: 3].

وروى الطبري في تفسيره عن ابن عباس – رضي الله عنهما – في قوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾قال "أخبر الله نبيه ﷺ والمؤمنين أنه قد أكمل لهم الإيمان، فلا يحتاجون إلى زيادة أبدًا،

وقد أتمه الله – عز وجل – فلا ينقصه أبدًا، وقد رضيه فلا يسخطه أبدًا"[1].

وكذلك نصت السنة على أن سيدنا محمدًا ﷺ خاتم الأنبياء فقد أخرج مسلم في صحيحه من طريق أبي صالح السمان عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: « مَثَلِي وَمَثَلُ الأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى بُنْيَانًا فَأَحْسَنَهُ وَأَجْمَلَهُ فَجَعَلَ النَّاسُ يُطِيفُونَ بِهِ يَقُولُونَ مَا رَأَيْنَا بُنْيَانًا أَحْسَنَ مِنْ هَذَا إِلاَّ هَذِهِ اللَّبِنَةَ. فَكُنْتُ أَنَا تِلْكَ اللَّبِنَةَ »[2].

**عموم رسالة سيدنا محمد ﷺ:**

ولما كانت رسالة سيدنا محمد ﷺ هي خاتمة الرسالات الإلهية، فقد قضى الله تعالى أن تكون موجهة إلى الناس كافة في عصره ﷺ ومن بعده إلى أن تقوم الساعة.

فهو ﷺ مرسل إلى جميع الناس في جميع الشعوب واللغات في زمنه ومن بعد مماته إلى يوم القيامة، قال تعالى: ﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: 158] وقال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[الأنبياء: 107].

وقال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾[سبأ: 28] وأخرج مسلم قال: "حدثني يونس بن عبد الأعلى – أخبرنا ابن وهب قال: أخبرني عمرو أن أبا يونس حدثه عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– أَنَّهُ قَالَ « وَالَّذِى نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لاَ يَسْمَعُ بِى أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الأُمَّةِ يَهُودِىٌّ وَلاَ نَصْرَانِىٌّ ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِى أُرْسِلْتُ بِهِ إِلاَّ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ». [3].

وكما أنه ﷺ مرسل إلى الإنس، فهو مرسل إلى الجن أيضًا، ويدل على هذه قوله تعالى: ﴿وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ﴾[الأنعام: 19] يقول البيضاوي: "أي لأنذركم به يا أهل مكة وسائر من بلغه من الإنس والجن الموجودين في عصره، أو الذين سيوجدون إلى يوم

(1) الطبري: تفسير، ج9، ص518، سنة 1957م.

(2)أخرجه مسلم في صحيحه 1790/4/ ح2286.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه 134/1/ح153.

القيامة "[1].

وقال تعالى: ﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ نَفَرٞ مِّنَ ٱلۡجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعۡنَا قُرۡءَانًا عَجَبٗا ١ يَهۡدِيٓ إِلَى ٱلرُّشۡدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦۖ وَلَن نُّشۡرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدٗا﴾ [الجن: 1-2].

وأما غيره من الرسل فقد حكى القرآن أنهم مبعوثون إلى أقوامهم قال تعالى: ﴿لَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوۡمِهِۦ فَقَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: 59].

وقال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ عَادٍ أَخَاهُمۡ هُودٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: 65].

وقال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥ﴾ [الأعراف: 73].

وقال تعالى: ﴿وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ إِبۡرَٰهِيمَ ٦٩ إِذۡ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوۡمِهِۦ مَا تَعۡبُدُونَ﴾ [الشعراء: 69-70].

وقال تعالى: ﴿وَلُوطًا إِذۡ قَالَ لِقَوۡمِهِۦٓ أَتَأۡتُونَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنۡ أَحَدٖ مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف: 80] وقال تعالى: ﴿وَإِلَىٰ مَدۡيَنَ أَخَاهُمۡ شُعَيۡبٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥ﴾ [الأعراف: 85] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ وَمَلَإِيْهِۦ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [الزخرف: 46].

وقال تعالى في شأن عيسى – عليه السلام – ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ أَنِّي قَدۡ جِئۡتُكُم بِـَٔايَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران: 46] وقال تعالى: ﴿وَإِذۡ قَالَ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُم مُّصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيَّ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَمُبَشِّرَۢا بِرَسُولٖ يَأۡتِي مِنۢ بَعۡدِي ٱسۡمُهُۥٓ أَحۡمَدُ﴾ [الصف: 6].

---

(1) البيضاوي: تفسير، ج1، ص168.

## 4ـ الإيمان بالكتب

العقيدة الرابعة من العقائد الإيمانية في الإسلام هي الإيمان بالكتب السماوية التي أنزلها الله – تعالى – على الرسل بواسطة الملك، وهذه الكتب فيها رسالات الله إلى الناس، وقد تضمنت العقائد التي أوجب الله تعالى الإيمان بها، والشرائع سواء كانت عبادات فرضها الله تعالى على الناس أو معاملات بين فيها الحلال والحرام.

والإيمان بالرسل جميعًا يقتضي الإيمان بكتبهم كلها؛ لأن فيها رسالاتهم، وقد أوجب الإسلام الإيمان بالكتب السماوية كلها، ما أنزل على محمد ﷺ أو ما أنزل على الرسل السابقين.

ولذلك فإنه يجب الإيمان بما نص عليه القرآن من صحف إبراهيم وموسى وتوراة موسى، وإنجيل عيسى، وزابور داود، والقرآن الذي نزل على محمد ﷺ.

ولما كان محمد ﷺ آخر الأنبياء والمرسلين وخاتمهم، وكانت رسالته ﷺ هي خاتمة الرسالات الإلهية، ولما كانت رسالته عامة للناس جميعًا، فإن القرآن الكريم، هو آخر وخاتم الكتب السماوية، وهو كتاب الإنسانية جميعًا إلى أن تقوم الساعة، فيه الدين – من عقيدة وشريعة – الذي يخرج الناس من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة.

ولما كان ذلك كذلك، فقد قرر الله تعالى أن هذا الكتاب لا ينسخ ولا يغير، ولا تتناوله أيدي التحريف والتبديل، بل يبقى محفوظًا، لا يعتريه زيادة أو نقصان حتى تقوم الساعة قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾[الحجر: 9] "أي: من التحريف والزيادة والنقصان بأن جعلناه معجزًا مبينًا لكلام البشر بحيث لا يخفى تغيير نظمه على أهل اللسان"(1).

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴾ [فصلت: 41-42].

(1) البيضاوي: التفسير، ج1، ص283.

وقد جعل الله – سبحانه وتعالى – القرآن دليل صدق الرسول ﷺ على رسالته، وأنه رسول من عند الله – تعالى – وقد أمر الله – تعالى – نبيه محمدًا ﷺ أن يتحدى فصحاء العرب أن يأتوا بعشر سور مثله إذا كانوا في ريب من رسالته، قال تعالى: ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِعَشۡرِ سُوَرٖ مِّثۡلِهِۦ مُفۡتَرَيَٰتٖ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ [هود: 13].

ثم تحداهم الله – تعالى – بأن يأتوا بسورة من مثله – فقال تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ﴾ [البقرة: 23].

ولم يقتصر التحدي على الإنس فقط، بل شمل التحدي الإنس والجن مجتمعين أن يأتوا بمثل هذا القرآن، قال تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا ﴾ [الإسراء: 88].

وخير ما نختم به الكلام عن القرآن هو وصف النبي ﷺ له فعن علي – رضي الله عنه – قال: "أما أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: ستكون فتنة، قلت: فما المخرج منها يا رسول الله؟

قال: كتاب الله، فيه نبأ ما قبلكم، وخبر ما بعدكم، وحكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، ومن أراد الهدى في غيره أضله الله، هو حبل الله المتين، وهو الذكر الحكيم، والصراط المستقيم، وهو الذي لا تزيغ عنه العقول ولا تلتبس به الألسن ولا تنقضي عجائبه ولا يعلم علم مثله، هو الذي لما سمعته الجن قليلة إنا سمعنا قرآنا عجبا، يهدي إلى الرشد، من قال به صدق، ومن زل عنه عدا، ومن عمل به أجر، ومن تمسك به هدى إلى صراط مستقيم"[1].

---

(1) المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص75، الناشر مؤسسة الطباعة لدار التحرير والطبع، سنة 1317هـ/ 1967م.

## 5- الإيمان باليوم الآخر

العقيدة الخامسة من العقائد الإيمانية في الإسلام هي الإيمان باليوم الآخر، ويعبر باليوم الآخر عن الدار الأخرى التي يكون فيها الجزاء من ثواب أو عقاب، وهي غير هذه الدار – الدنيا- التي هي دار التكليف والعمل،وفي اليوم الآخر يجد الإنسان جزاء ما عمل في الدنيا، قال تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَىٰ ﴿٤٠﴾ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَىٰ ﴿٤١﴾ وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنتَهَىٰ ﴾[النجم: 39-42].

وقد ورد في الكتاب والسنة أن هناك أمورًا وحوادث تكون في هذا اليوم الآخر – الدار الأخرى- فوجب الإيمان بها كما جاءت.

**أولا: عذاب القبر وسؤال الملكين فيه**

**أ- سؤال الملكين:**

وأول حادث يقع للإنسان بعد موته وانتقاله من هذه الدار- الدنيا- هو سؤال الملكين له في القبر، وقيل: إنه ورد فيه قوله تعالى: ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾[إبراهيم: 27].

فعن البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ قال: "المسلم إذا سئل في القبر يشهد أن لا إله الله، وأن محمدًا رسول الله، فذلك قوله: ﴿ يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴾(1).

وعن قتادة قال حدثنا أنس بن مالك قال: قال نبي الله ﷺ " « إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا وُضِعَ فِى قَبْرِهِ وَتَوَلَّى عَنْهُ أَصْحَابُهُ إِنَّهُ لَيَسْمَعُ قَرْعَ نِعَالِهِمْ ». قَالَ « يَأْتِيهِ مَلَكَانِ فَيُقْعِدَانِهِ فَيَقُولاَنِ لَهُ مَا كُنْتَ تَقُولُ فِى هَذَا الرَّجُلِ ». قَالَ « فَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّهُ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ». قَالَ « فَيُقَالُ لَهُ انْظُرْ إِلَى مَقْعَدِكَ مِنَ النَّارِ قَدْ أَبْدَلَكَ اللَّهُ بِهِ مَقْعَدًا مِنَ الْجَنَّةِ ». قَالَ نَبِىُّ اللَّهِ –صلى الله عليه

(1) صحيح البخاري: كتاب التفسير، سورة إبراهيم، وصحيح مسلم: كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها.

وسلم- « فَيَرَاهُمَا جَمِيعًا ». قَالَ قَتَادَةُ وَذُكِرَ لَنَا أَنَّهُ يُفْسَحُ لَهُ فِى قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا وَيُمْلأُ عَلَيْهِ خَضِرًا إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. (1).

**ب- عذاب القبر:**

وأما عذاب القبر، فقد قال تعالى في قوم نوح ﴿أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارًا﴾[نوح: 25]

والفاء للتعقيب، أي أن دخولهم النار كان عقب الغرق مباشرة، وهذا يدل على أن هذا العذاب كان في القبر، وليس في القيامة إذ لم تأت بعد (2).

وقال تعالى في آل فرعون: ﴿ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾[غافر: 46] والغدو والعشي إنما يكون في هذه الدنيا، فيكون قبل القيامة في القبر، ومما يدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ﴾أي: أن العرض على النار غدوًا وعشيًا إنما يكون مادامت الدنيا فإذا قامت الساعة، يقال لخزنة جهنم﴿أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ﴾أي عذاب جهنم فإنه أشد مما كانوا فيه (3).

وعن زيد بن ثابت – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال لأصحابه « تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ النَّارِ ». قَالُوا نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ النَّارِ فَقَالَ « تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ ». قَالُوا نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ. قَالَ « تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنَ الْفِتَنِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ». قَالُوا نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْفِتَنِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ قَالَ « تَعَوَّذُوا بِاللَّهِ مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ ». قَالُوا نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ فِتْنَةِ الدَّجَّالِ" (4).

وعن أنس – رضي الله عنه – أن النبي ﷺ قال: « لَوْلاَ أَنْ لاَ تَدَافَنُوا لَدَعَوْتُ اللَّهَ أَنْ

(1) أخرجه مسلم في صحيحه 4/ 2201/ ح2870.

(2) انظر: النسفي: تفسير، ج4، ص297. وأبو السعود: تفسير، ج4، ص199.

(3) انظر: البيضاوي: تفسير، ج2، ص163. والنسفي: تفسير، ج4، ص8.

(4)أخرجه مسلم في صحيحه ج/ 2199/ح2867.

يُسْمِعَكُمْ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ ». (1).

وعن عائشة – رضي الله عنها – أن يهودية دخلت عليها، فذكرت لها عذاب القبر، فقالت: أعاذك الله من عذاب القبر؟ فقال النبي ﷺ "عذاب القبر حق" قالت عائشة "فما سمعته ﷺ يصلي صلاة إلا تعوذ فيها من عذاب القبر"(2).

**ثانيًا: أحوال القيامة:**

يتصل باليوم الآخر –الدار الأخرى– جملة أمور في أحوال القيامة وما يجري فيها من البعث والنشر والحشر، وإنطاق الجوارح ونشر الصحف والمسألة والمحاسبة، ووضع الموازين والصراط والحوض والجنة والنار والشفاعة، وهذه الأمور ورد ذكرها في الكتاب والسنة، فوجب الإيمان والإقرار بها.

**1- البعث والنشر:**

البعث والنشر عبارة عن إحياء الله – تعالى – الموتى وإخراجهم من قبورهم بعد فناء الدنيا، فيبعث الله – تعالى – الناس من أجل الحساب والجزاء.

وكانت هناك طائفة من الناس تنكر البعث، وقد حكى القرآن أنهم كانوا يقولون: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [الأنعام: 29] ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾[الإسراء: 49–98]، وقالوا: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾ إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [المؤمنون: 35–37].

وهناك آيات أخرى غير هذه الآيات تحكي قول منكري البعث واستبعادهم أن يبعث الله تعالى الناس، ويعيد إليهم الحياة بعد أن صاروا عظامًا وترابًا.

وقد رد الله – تعالى – عليهم زعمهم واستبعادهم، وذكر أن البعث واقع تحت قدرته، وهو

---

(1) المرجع السابق 4/2200/ح2868.

(2) البيهقي: الاعتقاد، ص110.

أمر يسير هين قال تعالى: ﴿زَعَمَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَن لَّن يُبۡعَثُواْۚ قُلۡ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبۡعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلۡتُمۡۚ وَذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٞ﴾ [التغابن: 7].

وخاطب الله تعالى منكري البعث القائلين باستحالته فأقام لهم دليلاً على قدرته تعالى على البعث، وذلك من واقع خلقهم في هذه النشأة، وكيف قلبهم في الأطوار المختلفة، كما ضرب لهم مثلاً آخر محسوسًا يشاهدونه، وهو الأرض تكون هامدة يابسة لا حياة ولا خصوبة فيها، فما إن ينزل عليها الماء وتتشربه حتى تهتز وتربو، وتخرج للناس ألوان النبات المختلفة.

وإن من قدر على تقليب الإنسان في الأمور المختلفة والأحوال المتضادة ومن قدر على إحياء الأرض بعد موتها، قادر بلا شك على إحياء غيرها، إذ أن من قدر على إحياء البعض قدر على إحياء الكل.

قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّنَ ٱلۡبَعۡثِ فَإِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن تُرَابٖ ثُمَّ مِن نُّطۡفَةٖ ثُمَّ مِنۡ عَلَقَةٖ ثُمَّ مِن مُّضۡغَةٖ مُّخَلَّقَةٖ وَغَيۡرِ مُخَلَّقَةٖ لِّنُبَيِّنَ لَكُمۡۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلۡأَرۡحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى ثُمَّ نُخۡرِجُكُمۡ طِفۡلٗا ثُمَّ لِتَبۡلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمۡۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرۡذَلِ ٱلۡعُمُرِ لِكَيۡلَا يَعۡلَمَ مِنۢ بَعۡدِ عِلۡمٖ شَيۡـٔٗاۚ وَتَرَى ٱلۡأَرۡضَ هَامِدَةٗ فَإِذَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡهَا ٱلۡمَآءَ ٱهۡتَزَّتۡ وَرَبَتۡ وَأَنۢبَتَتۡ مِن كُلِّ زَوۡجِۭ بَهِيجٖ (٥) ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلۡحَقُّ وَأَنَّهُۥ يُحۡيِ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَأَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ (٦) وَأَنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٞ لَّا رَيۡبَ فِيهَا وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبۡعَثُ مَن فِي ٱلۡقُبُورِ (٧)﴾ [الحج: 5-7].

يقول السيوطي "أخرج الحاكم وصححه عن ابن عباس قال: جاء العاص ابن وائل إلى رسول الله ﷺ بعظم حائل ففته، فقال: يا محمد، أيبعث هذا بعد ما أرم؟ قال: نعم، يبعث الله هذا، ثم يميتك، ثم يحيك، ثم يدخلك نار جهم، فنزلت الآيات ﴿أَوَلَمۡ يَرَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقۡنَٰهُ مِن نُّطۡفَةٖ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٞ مُّبِينٞ (٧٧) وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ (٧٨) قُلۡ يُحۡيِيهَا ٱلَّذِيٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلۡقٍ عَلِيمٌ (٧٩) ٱلَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلۡأَخۡضَرِ نَارٗا فَإِذَآ أَنتُم مِّنۡهُ تُوقِدُونَ (٨٠) أَوَلَيۡسَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخۡلُقَ

مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾ فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [يس: 77-83].

وأخرج ابن أبي حاتم من طرق عن مجاهد وعكرمة وعروة بن الزبير والسدي ونحوه، وسموا الإنسان أبي بن خلف"(1).

## 2- الحشر

الحشر أصله الجمع وضم المتفرق، والحشر عبارة عن سوق الخلق جميعًا إلى الموقف الذي يقفون فيه لفصل القضاء بينهم (2).

وقد نص الله – تعالى – عليه في كتابه، قال تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [البقرة:203]، وقال تعالى: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ ٱلْمُتَّقِينَ إِلَى ٱلرَّحْمَٰنِ وَفْدًا﴾ [مريم: 85].

وأقسم الله – عز وجل – أن يحشر منكري البعث من الشياطين فقال تعالى: ﴿وَيَقُولُ ٱلْإِنسَٰنُ أَءِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴿٦٦﴾ أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ﴿٦٧﴾ فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَٱلشَّيَٰطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا﴾ [مريم: 66-68].

وأخبر تعالى عن أحوال الضالين والمجرمين في الحشر. فقال ﴿وَمَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِ ۖ وَمَن يُضْلِلْ فَلَن تَجِدَ لَهُمْ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِهِۦ ۖ وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ عُمْيًا وَبُكْمًا وَصُمًّا ۖ مَّأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَٰهُمْ سَعِيرًا﴾ [الإسراء: 97] وقال تعالى: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ ۚ وَنَحْشُرُ ٱلْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ [طه: 102].

وكذلك نصت السنة على الحشر، فعن قتادة قال: "حَدَّثَنَا أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَنَّ رَجُلاً قَالَ يَا

---

(1) السيوطي: أسباب النزول، ص145، 167، والناشر مؤسسة الطباعة لدار التحرير للطبع والنشر، القاهرة، سنة 1382هـ. والحديث أخرجه الحاكم في مستدركه 2/ 466 /ح3606.

(2) البيجوري: شرح البيجوري على الجوهرة، ص157، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، الطبعة الأولى، سنة 1374هـ/1954م.

رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يُحْشَرُ الْكَافِرُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ: «أَلَيْسَ الَّذِى أَمْشَاهُ عَلَى رِجْلَيْهِ فِى الدُّنْيَا قَادِرًا عَلَى أَنْ يُمْشِيَهُ عَلَى وَجْهِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (1).

وعن عائشة – رضي الله عنها – قالت "سمعت رسول الله ﷺ يقول: « يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاةً عُرَاةً غُرْلاً ». قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ النِّسَاءُ وَالرِّجَالُ جَمِيعًا يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالَ –صلى الله عليه وسلم– « يَا عَائِشَةُ الأَمْرُ أَشَدُّ مِنْ أَنْ يَنْظُرَ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ » (2).

## 3- أخذ العباد كتب وصحائف أعمالهم:

وجاء في القرآن الكريم والسنة النبوية أن العباد يأخذون كتب وصحائف أعمالهم التي عملوها في الدنيا – فيعرف كل واحد منهم حسناته وسيئاته وأن المؤمن يؤتى كتابه بيمينه، والكافر بشماله أو من وراء ظهره، قال تعالى: ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتۡ﴾[التكوير: 10] أي فرقت صحائف الأعمال بين أصحابها (3).

وقال تعالى: ﴿ وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلۡزَمۡنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِي عُنُقِهِۦۖ وَنُخۡرِجُ لَهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ كِتَٰبٗا يَلۡقَىٰهُ مَنشُورًا ١٣ ٱقۡرَأۡ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفۡسِكَ ٱلۡيَوۡمَ عَلَيۡكَ حَسِيبٗا﴾ [الإسراء: 13-14] وقال تعالى: ﴿وَتَرَىٰ كُلَّ أُمَّةٖ جَاثِيَةٗۚ كُلُّ أُمَّةٖ تُدۡعَىٰٓ إِلَىٰ كِتَٰبِهَا ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ٢٨ هَٰذَا كِتَٰبُنَا يَنطِقُ عَلَيۡكُم بِٱلۡحَقِّۚ إِنَّا كُنَّا نَسۡتَنسِخُ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾[الجاثية: 28-29]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ فَيَقُولُ هَآؤُمُ ٱقۡرَءُواْ كِتَٰبِيَهۡ﴾ [الحاقة: 19] ﴿وَأَمَّا مَنۡ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِشِمَالِهِۦ فَيَقُولُ يَٰلَيۡتَنِي لَمۡ أُوتَ كِتَٰبِيَهۡ﴾ [الحاقة: 25].

وأما السنة فقد روي أن عائشة – رضي الله عنها – " ذَكَرَتِ النَّارَ فَبَكَتْ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– : « مَا يُبْكِيكِ ». قَالَتْ : ذَكَرْتُ النَّارَ فَبَكَيْتُ فَهَلْ تَذْكُرُونَ أَهْلِيكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– : « أَمَّا فِى ثَلاَثَةِ مَوَاطِنَ فَلاَ يَذْكُرُ أَحَدٌ أَحَدًا : عِنْدَ الْمِيزَانِ حَتَّى يَعْلَمَ أَيَخِفُّ مِيزَانُهُ أَوْ يَثْقُلُ وَعِنْدَ الْكِتَابِ حِينَ يُقَالُ (هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ)

---

(1) أخرجه مسلم في صحيحه 4/ 2161/ ح2806.

(2)أخرجه مسلم في صحيحه 4/2194/ح2859.

(3) البيضاوي: تفسير، ج2، ص258.

حَتَّى يَعْلَمَ أَيْنَ يَقَعُ كِتَابُهُ أَفِى يَمِينِهِ أَمْ فِى شِمَالِهِ أَمْ مِنْ وَرَاءِ ظَهْرِهِ وَعِنْدَ الصِّرَاطِ إِذَا وُضِعَ بَيْنَ ظَهْرَىْ جَهَنَّمَ ». (1).

## 4- الحساب:

المقصود بالحساب توقيف الله – تعالى – الناس على أعمالهم خيرًا كانت أو شرًا تفصيلاً بعد أخذهم كتب الأعمال (2).

وقد نص عليه الكتاب والسنة، قال تعالى مخاطبًا نبيه محمدًا ﷺ ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ وَعَلَيْنَا ٱلْحِسَابُ﴾ [الرعد: 40] وحكى القرآن عن إبراهيم – عليه السلام – أنه دعا بالمغفرة يوم الحساب فقال: ﴿رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِى وَلِوَٰلِدَىَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ﴾ [إبراهيم: 41] وحكى عن موسى – عليه السلام – ﴿وَقَالَ مُوسَىٰٓ إِنِّى عُذْتُ بِرَبِّى وَرَبِّكُم مِّن كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَّا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ ٱلْحِسَابِ ﴿٢٧﴾﴾ [غافر: 27] وأخبر تعالى أنه يحاسب الخلق ولا يحتاج في ذلك إلى زمن طويل، قال تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴿١٩﴾﴾ [آل عمران: 19].

وقد جاء في السنة أن من نوقش الحساب عذب، فعن عائشة – رضي الله عنها – قالت: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « مَنْ حُوسِبَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عُذِّبَ ». فَقُلْتُ أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا﴾ [الانشقاق:8]، فَقَالَ « لَيْسَ ذَاكِ الْحِسَابُ إِنَّمَا ذَاكِ الْعَرْضُ مَنْ نُوقِشَ الْحِسَابَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عُذِّبَ » (3).

## 5- السؤال:

أما السؤال، فهو سؤال الأنبياء والرسل عن تبليغ الرسالة، وسؤال الكفار عن تكذيب

(1) أخرجه أبو داود في سننه ج4/ص240 ح4755، وانظر: البيهقي: الاعتقاد، ص101.

(2) البيجوري: شرح البيجوري على الجوهرة، ص159.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه 4/2204 /ح2876.

المرسلين، وسؤال المؤمنين عن أعمالهم، وقد نص عليه الكتاب والسنة، قال تعالى: ﴿فَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْـَٔلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[الأعراف: 6] وقال تعالى: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾ [الصافات: 24] وقال تعالى: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْـَٔلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾[الحجر: 92] وقال تعالى: ﴿وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٩٣﴾﴾ [النحل: 93] وقال تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ ﴿٤٤﴾﴾ [الزخرف: 44].

وأما السنة، فعن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: « يُدْعَى نُوحٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَيَقُولُ لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ يَا رَبِّ . فَيَقُولُ هَلْ بَلَّغْتَ فَيَقُولُ نَعَمْ . فَيُقَالُ لأُمَّتِهِ هَلْ بَلَّغَكُمْ فَيَقُولُونَ مَا أَتَانَا مِنْ نَذِيرٍ . فَيَقُولُ مَنْ يَشْهَدُ لَكَ فَيَقُولُ مُحَمَّدٌ وَأُمَّتُهُ . فَتَشْهَدُونَ أَنَّهُ قَدْ بَلَّغَ » . (1)

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: « إِنَّ أَوَّلَ مَا يُحَاسَبُ بِهِ الْعَبْدُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ عَمَلِهِ صَلاَتُهُ» (2).

## 6- شهادة الجوارح:

وأخبر تعالى أن جوارح الناس تشهد عليهم، وأن الله ينطقها في الآخرة فتنطق وتشهد على الناس بما كانوا يعملون.

قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [النور: 24] وقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰٓ أَفْوَٰهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَآ أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ﴾ [يس: 65] وقال تعالى: وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَآءُ ٱللَّهِ إِلَى ٱلنَّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿١٩﴾ حَتَّىٰٓ إِذَا مَا جَآءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَٰرُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٢٠﴾ وَقَالُوا۟ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوٓا۟ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنطَقَ كُلَّ شَىْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[فصلت: 19-21]، وفي الحديث

(1)أخرجه البخاري في صحيحه 4/1632/ ح4217.

(2) أخرجه الترمذي في جامعه 2/269/ح413، والنسائي في المجتبى 7/83 ح3991، وابن ماجه في سننه1/458/ح1425.

"إنهم يجحدون ويخاصمون فتختم على أفواههم، وتتكلم أيديهم وأرجلهم "[1].

## 7- الميزان:

ونص الكتاب والسنة على وضع الموازين يوم القيامة، قال تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا ۖ وَإِن كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِّنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا﴾[الأنبياء: 47] وقال تعالى: ﴿وَٱلْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ ۚ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٨﴾ وَمَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا يَظْلِمُونَ﴾[الأعراف: 8-9].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: قال رسول الله ﷺ «كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ عَلَى اللِّسَانِ، ثَقِيلَتَانِ فِي المِيزَانِ، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَنِ، سُبْحَانَ اللَّهِ العَظِيمِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ» [2].

## 8- الصراط:

وأما الصراط فهو طريق بين الجنة والنار يرده الناس ويعبرون عليه إما إلى الجنة، وإما إلى النار، وقيل: فيه نزل قوله تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ﴿٧١﴾﴾[مريم: 71][3].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ في حديث طويل قال فيه: " وَيُضْرَبُ الصِّرَاطُ بَيْنَ ظَهْرَىْ جَهَنَّمَ فَأَكُونُ أَنَا وَأُمَّتِى أَوَّلَ مَنْ يُجِيزُ وَلاَ يَتَكَلَّمُ يَوْمَئِذٍ إِلاَّ الرُّسُلُ وَدَعْوَى الرُّسُلِ يَوْمَئِذٍ اللَّهُمَّ سَلِّمْ سَلِّمْ " . [4].

## 9- الحوض:

قال تعالى: ﴿إِنَّآ أَعْطَيْنَـٰكَ ٱلْكَوْثَرَ﴾[الكوثر: 1] قيل في التفسير هو الحوض المورود

---

(1) البيضاوي: تفسير، ج2، ص136.

(2) متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه 8/86/ح6406، ومسلم في صحيحه 4/2072/ح 2694.

(3) انظر: البيضاوي: تفسير، ج2، ص19. والنسفي: تفسير، ج3، ص42.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2704 /ح7000 ، ومسلم في صحيحه 1/163/ح182.

الذي أعطاه الله - تعالى – لنبيه ﷺ وقيل في وصفه: إنه نهر في الجنة، أحلى من العسل، وأشد بياضًا من اللبن وأبرد من الثلج، وألين من الزبد، وأطيب من المسك، حافتاه من الزبرجد، وأوانيه من فضة لا يظمأ من شرب منه.

فقد سئلت عائشة - رضي الله عنها - عن قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَعۡطَيۡنَٰكَ ٱلۡكَوۡثَرَ﴾ فقالت: «نَهَرٌ أُعْطِيَهُ نَبِيُّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، شَاطِئَاهُ عَلَيْهِ دُرٌّ مُجَوَّفٌ، آنِيَتُهُ كَعَدَدِ النُّجُومِ» (1).

وعن أنس – رضي الله عنه – قال: لَمَّا عُرِجَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى السَّمَاءِ، قَالَ: " أَتَيْتُ عَلَى نَهَرٍ، حَافَتَاهُ قِبَابُ اللُّؤْلُؤِ مُجَوَّفًا، فَقُلْتُ: مَا هَذَا يَا جِبْرِيلُ؟ قَالَ: هَذَا الكَوْثَرُ " (2).

عَنِ ابْنِ أَبِى مُلَيْكَةَ قَالَ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « حَوْضِى مَسِيرَةُ شَهْرٍ وَزَوَايَاهُ سَوَاءٌ وَمَاؤُهُ أَبْيَضُ مِنَ الْوَرِقِ وَرِيحُهُ أَطْيَبُ مِنَ الْمِسْكِ وَكِيزَانُهُ كَنُجُومِ السَّمَاءِ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلاَ يَظْمَأُ بَعْدَهُ أَبَدًا ».- قَالَ: وَقَالَتْ أَسْمَاءُ بِنْتُ أَبِى بَكْرٍ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم-: « إِنِّى عَلَى الْحَوْضِ حَتَّى أَنْظُرَ مَنْ يَرِدُ عَلَىَّ مِنْكُمْ وَسَيُؤْخَذُ أُنَاسٌ دُونِى فَأَقُولُ يَا رَبِّ مِنِّى وَمِنْ أُمَّتِى. فَيُقَالُ أَمَا شَعَرْتَ مَا عَمِلُوا بَعْدَكَ وَاللَّهِ مَا بَرِحُوا بَعْدَكَ يَرْجِعُونَ عَلَى أَعْقَابِهِمْ » (3).

وعن أبي بشر عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ - رضى الله عنهما - أَنَّهُ قَالَ فِى الْكَوْثَرِ هُوَ الْخَيْرُ الَّذِى أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ . قَالَ أَبُو بِشْرٍ. قُلْتُ لِسَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ فَإِنَّ النَّاسَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُ نَهَرٌ فِى الْجَنَّةِ . فَقَالَ سَعِيدٌ النَّهَرُ الَّذِى فِى الْجَنَّةِ مِنَ الْخَيْرِ الَّذِى أَعْطَاهُ اللَّهُ إِيَّاهُ(4).

### 10- الجنة والنار:

وأما الجنة والنار فقد نص عليهما الكتاب والسنة، وأن الجنة أعدت للمتقين وأن النار أعدت

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 6/178/ح4965.

(2) المرجع السابق6/178/ح 4964.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه 4/1793/ح 2292.

(4) أخرجه البخاري في صحيحه6/178/ح 4966.

للكافرين، وأن أهل الجنة يخلدون في نعيمهم في الجنة، وأن أهل النار يخلدون في عذابهم في النار.

قال تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: 133] وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [الأعراف: 42].

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ خَيۡرُ ٱلۡبَرِيَّةِ ۝٧ جَزَآؤُهُمۡ عِندَ رَبِّهِمۡ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ لِمَنۡ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: 7-8].

وقال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱلنَّارَ ٱلَّتِيٓ أُعِدَّتۡ لِلۡكَٰفِرِينَ﴾ [آل عمران: 131] وقال تعالى: ﴿إِنَّهُۥ مَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدۡ حَرَّمَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ ٱلۡجَنَّةَ وَمَأۡوَىٰهُ ٱلنَّارُۖ وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنۡ أَنصَارٖ﴾ [المائدة: 72]، وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ وَكَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: 39]، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَإِنَّ لَهُۥ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا﴾ [الجن: 23].

وعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ قال: « يُدْخِلُ اللَّهُ أَهْلَ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَيُدْخِلُ أَهْلَ النَّارِ النَّارَ ثُمَّ يَقُومُ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ فَيَقُولُ يَا أَهْلَ الْجَنَّةِ لاَ مَوْتَ وَيَا أَهْلَ النَّارِ لاَ مَوْتَ كُلٌّ خَالِدٌ فِيمَا هُوَ فِيهِ ». (1).

وعن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ قال: « يُنَادِى مُنَادٍ إِنَّ لَكُمْ أَنْ تَصِحُّوا فَلاَ تَسْقَمُوا أَبَدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَحْيَوْا فَلاَ تَمُوتُوا أَبَدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَشِبُّوا فَلاَ تَهْرَمُوا أَبَدًا وَإِنَّ لَكُمْ أَنْ تَنْعَمُوا فَلاَ تَبْتَئِسُوا أَبَدًا ». فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ - ﴿وَنُودُوٓاْ أَن تِلۡكُمُ ٱلۡجَنَّةُ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾(2).

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 8/ 113/ح 6548، ومسلم في صحيحه، واللفظ له 4/2189/ح2850.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه 4/2182/ح2837.

## 11- الشفاعة:

قد نص الكتاب والسنة على أنه ستكون هناك شفاعة في الدار الأخرى وأخبر تعالى أنه لا تكون شفاعة إلا بعد إذنه، وأنه لا يقبل الشفاعة إلا فيمن رضي عنه بأن كان من المؤمنين الذين اتخذوا عند الله عهدًا، وأن المشركين والكافرين لا تقبل فيهم شفاعة الشافعين.

قال تعالى: ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: 255] وقال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: 28] وقال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ لَّا تَنفَعُ ٱلشَّفَٰعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَرَضِىَ لَهُۥ قَوْلًا﴾ [طه: 109] وقال تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾ [مريم: 87].

وأخبر تعالى عن المجرمين المكذبين بيوم الدين فقال: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ﴾ [المدثر: 48] وقال تعالى عن الظالمين: ﴿مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: 18].

وقد فسر الظلم هنا بالشرك والكفر الذي لا ينفع معه طاعة، فعندما نزل قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَلَمْ يَلْبِسُوٓا۟ إِيمَٰنَهُم بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام: 82] حزن الصحابة - رضي الله عنهم - حتى قالوا: يا رسول الله: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فبين لهم النبي ﷺ أن المراد بالظلم هنا الشرك كما في لقمان: ﴿يَٰبُنَىَّ لَا تُشْرِكْ بِٱللَّهِ ۖ إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: 13]. "عن علقمة عن عبد الله - رضي الله عنه لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ ( الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ) شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ - صلى الله عليه وسلم - وَقَالُوا أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - « لَيْسَ كَمَا تَظُنُّونَ . إِنَّمَا هُوَ كَمَا قَالَ لُقْمَانُ لاِبْنِهِ: ( يَا بُنَىَّ لاَ تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ) »[1].

والشفاعة ثابتة لنبينا محمد ﷺ يوم القيامة، قال تعالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحْمُودًا﴾ [الإسراء: 79] قيل: إنه مقام الشفاعة لنبينا ﷺ، فقد قال ابن عمر - رضي الله عنهما -: " إِنَّ

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 9/18/ح6937.

النَّاسَ يَصِيرُونَ يَوْمَ القِيَامَةِ جُثًا، كُلُّ أُمَّةٍ تَتْبَعُ نَبِيَّهَا يَقُولُونَ: يَا فُلاَنُ اشْفَعْ، يَا فُلاَنُ اشْفَعْ، حَتَّى تَنْتَهِيَ الشَّفَاعَةُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَلِكَ يَوْمَ يَبْعَثُهُ اللَّهُ المَقَامَ المَحْمُودَ" (1).

وعن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ قال: « مَنْ قَالَ حِينَ يَسْمَعُ النِّدَاءَ: اللَّهُمَّ رَبَّ هَذِهِ الدَّعْوَةِ التَّامَّةِ، وَالصَّلاَةِ القَائِمَةِ، آتِ مُحَمَّدًا الوَسِيلَةَ وَالفَضِيلَةَ، وَابْعَثْهُ مَقَامًا مَحْمُودًا الَّذِي وَعَدْتَهُ، حَلَّتْ لَهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ القِيَامَةِ » (2).

وشفاعته ﷺ إنما تكون لمن مات مؤمنا لا يشرك بالله تعالى شيئا، فعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله ﷺ « لِكُلِّ نَبِىٍّ دَعْوَةٌ مُسْتَجَابَةٌ فَتَعَجَّلَ كُلُّ نَبِىٍّ دَعْوَتَهُ وَإِنِّى اخْتَبَأْتُ دَعْوَتِى شَفَاعَةً لأُمَّتِى يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَهِىَ نَائِلَةٌ إِنْ شَاءَ اللَّهُ مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِى لاَ يُشْرِكُ بِاللَّهِ شَيْئًا». (3)

وقد روي أن شفاعته ﷺ تكون لمن ارتكب من المؤمنين كبيرة ولم يتب منها، فعن عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - قال: قال رسول الله ﷺ : « خُيِّرْتُ بَيْنَ الشَّفَاعَةِ وَبَيْنَ أَنْ يَدْخُلَ نِصْفُ أُمَّتِى الْجَنَّةَ فَاخْتَرْتُ الشَّفَاعَةَ لأَنَّهَا أَعَمُّ وَأَكْفَى أَتُرَوْنَهَا لِلْمُتَّقِينَ لاَ وَلَكِنَّهَا لِلْمُذْنِبِينَ الْخَطَّائِينَ الْمُتَلَوِّثِينَ ». (4).

وعن أنس - رضي الله عنه - قال: قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « شَفَاعَتِى لأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِى » (5).

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 6/86/ح4718.

(2) نفس المرجع السابق 6/86/ح4719.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه 1/189/ح199.

(4) أخرجه أحمد في مسنده ج2/ص75 ح5452 ، وابن ماجه في سننه ج2/ص1441 ح4311، وانظر: البيهقي: الاعتقاد، ص96.

(5) سبق تخريجه، وانظر: البيهقي: الاعتقاد، ص96.

## 6ـ الإيمان بالقدر

العقيدة السادسة من العقائد الإيمانية في الإسلام هي الإيمان بالقدر خيره وشره، حلوه ومره من الله تعالى.

والإيمان بالقدر هو الإيمان بتقدم علم الله – تعالى – لكل ما كان وما هو كائن وما سيكون، وأنه قد كتب كل شيء في كتاب محفوظ، وأنه لا يقع شيء إلا بمشيئته – تعالى – وإرادته، وأنه تعالى رب كل شيء وخالقه، فلا رب غيره ولا خالق سواه، ولا مدبر إلا هو.

وقد نص على ذلك الكتاب والسنة قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ ﴿٨﴾ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ ﴿٩﴾ سَوَآءٌ مِّنكُم مَّنْ أَسَرَّ ٱلْقَوْلَ وَمَن جَهَرَ بِهِۦ وَمَنْ هُوَ مُسْتَخْفٍ بِٱلَّيْلِ وَسَارِبٌ بِٱلنَّهَارِ﴾[الرعد: 8-10].

وقال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴿٥٩﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُم بِٱلَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِٱلنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰٓ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾[الأنعام: 59-60]، وقال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَٰهُ فِىٓ إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾[يس: 12] وقال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾[الحديد: 22]. فقوله: ﴿إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ يعني: إلا مكتوبة في اللوح مثبتة في علم الله تعالى ﴿مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ﴾ من قبل أن نخلقها [1].

وقال تعالى: ﴿قُل لَّن يُصِيبَنَآ إِلَّا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا وَعَلَى ٱللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ

---

(1) البيضاوي: تفسير، ج2، ص219.

ٱلْمُؤْمِنُونَ ﴾ [التوبة: 51].

وقال تعالى: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾[فاطر: 8] وقال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ﴾[الإنسان: 30].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال: " جَاءَ مُشْرِكُو قُرَيْشٍ يُخَاصِمُونَ رَسُولَ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– فِى الْقَدَرِ، فَنَزَلَتْ ﴿ يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِى ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا۟ مَسَّ سَقَرَ ﴿٤٨﴾ إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴿٤٩﴾﴾ [القمر: 47-49][1].

وهناك أحاديث كثيرة وردت في القدر، وكلها تؤكد وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره، حلوه ومره من الله تعالى، وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن الله قدر مقادير الخلق قبل أن يخلقهم في كتاب محفوظ، وأن الخلق جميعًا لو اجتمعوا على أن ينفعوا واحدًا منهم بشيء لم يقضه الله – تعالى – له، ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وأنهم لو اجتمعوا على أن يضروه بشيء لم يقضه الله عليه، لما كان لهم في ذلك حيلة، وأن قلوب الخلق تحت قدرة الله تعالى يصرفها كيف شاء.

فعن طاووس قال: أَدْرَكْتُ نَاسًا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– يَقُولُونَ كُلُّ شَىْءٍ بِقَدَرٍ. قَالَ وَسَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– « كُلُّ شَىْءٍ بِقَدَرٍ حَتَّى الْعَجْزُ وَالْكَيْسُ أَوِ الْكَيْسُ وَالْعَجْزُ ». [2].

وعن أبي هريرة – رضي الله عنه – أن رسول الله ﷺ قال: " « تَحَاجَّ آدَمُ وَمُوسَى فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى فَقَالَ لَهُ مُوسَى أَنْتَ آدَمُ الَّذِى أَغْوَيْتَ النَّاسَ وَأَخْرَجْتَهُمْ مِنَ الْجَنَّةِ فَقَالَ آدَمُ أَنْتَ الَّذِى أَعْطَاهُ اللَّهُ عِلْمَ كُلِّ شَىْءٍ وَاصْطَفَاهُ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَتِهِ قَالَ نَعَمْ. قَالَ فَتَلُومُنِى عَلَى أَمْرٍ قُدِّرَ

(1)أخرجه مسلم في صحيحه 4/2046/ح2656، وانظر: الاعتقاد للبيهقي، ص55. والسيوطي: أسباب النزول، ص161.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه 4/2045/ح 2655.

عَلَىَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ ». [1].

وعن وراد مولى المغيرة بن شعبة قال: "كَتَبَ مُعَاوِيَةُ إِلَى الْمُغِيرَةِ اكْتُبْ إِلَىَّ مَا سَمِعْتَ النَّبِىَّ – صلى الله عليه وسلم – يَقُولُ خَلْفَ الصَّلاَةِ . فَأَمْلَى عَلَىَّ الْمُغِيرَةُ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِىَّ – صلى الله عليه وسلم – يَقُولُ خَلْفَ الصَّلاَةِ « لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللَّهُ ، وَحْدَهُ لاَ شَرِيكَ لَهُ ، اللَّهُمَّ لاَ مَانِعَ لِمَا أَعْطَيْتَ ، وَلاَ مُعْطِىَ لِمَا مَنَعْتَ ، وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ » [2].

وعن زيد بن وهب عن عبد الله قال: " حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – وَهْوَ الصَّادِقُ الْمَصْدُوقُ « إِنَّ خَلْقَ أَحَدِكُمْ يُجْمَعُ فِى بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَأَرْبَعِينَ لَيْلَةً ، ثُمَّ يَكُونُ عَلَقَةً مِثْلَهُ ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَهُ ، ثُمَّ يُبْعَثُ إِلَيْهِ الْمَلَكُ فَيُؤْذَنُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ ، فَيَكْتُبُ رِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَعَمَلَهُ وَشَقِىٌّ أَمْ سَعِيدٌ ثُمَّ يَنْفُخُ فِيهِ الرُّوحَ ، فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْجَنَّةِ ، حَتَّى لاَ يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلاَّ ذِرَاعٌ ، فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ ، فَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ فَيَدْخُلُ النَّارَ ، وَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَعْمَلُ بِعَمَلِ أَهْلِ النَّارِ ، حَتَّى مَا يَكُونُ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ إِلاَّ ذِرَاعٌ فَيَسْبِقُ عَلَيْهِ الْكِتَابُ ، فَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَيَدْخُلُهَا » [3].

وعن سالم عن عبد الله قال: "كثيرًا ما كان النبي ﷺ يحلف: لا ومقلب القلوب"[4].

وعن ابن عباس – رضي الله عنهما – قال كُنْتُ رَدِيفَ النَّبِىِّ –صلى الله عليه وسلم– فَقَالَ: «يَا غُلاَمُ أَوْ يَا غُلَيِّمُ أَلاَ أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ يَنْفَعُكَ اللَّهُ بِهِنَّ ». فَقُلْتُ بَلَى. فَقَالَ « احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ احْفَظِ اللَّهَ تَجِدْهُ أَمَامَكَ تَعَرَّفْ إِلَيْهِ فِى الرَّخَاءِ يَعْرِفْكَ فِى الشِّدَّةِ وَإِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ قَدْ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ فَلَوْ أَنَّ الْخَلْقَ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَرَادُوا أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَىْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللَّهُ عَلَيْكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ وَإِنْ أَرَادُوا أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَىْءٍ لَمْ يَكْتُبْهُ اللَّهُ

(1)أخرجه مسلم في صحيحه ج4/ص2043 ح2652.
(2) أخرجه البخاري في صحيحه 6/2659/ح6862.
(3)أخرجه البخاري في صحيحه 3/1174/ح3036.
(4)أخرجه البخاري في صحيحه 6/2440/ح6243.

عَلَيْكَ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَيْهِ وَاعْلَمْ أَنَّ فِى الصَّبْرِ عَلَى مَا تَكْرَهُ خَيْراً كَثِيراً وَأَنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ وَأَنَّ الْفَرَجَ مَعَ الْكَرْبِ وَأَنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا ». (1).

وقال عبادة بن الصامت لابنه: لاِبْنِهِ يَا بُنَىَّ إِنَّكَ لَنْ تَجِدَ طَعْمَ حَقِيقَةِ الإِيمَانِ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَكَ وَمَا أَخْطَأَكَ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَكَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ « إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ. قَالَ رَبِّ وَمَاذَا أَكْتُبُ قَالَ: اكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَىْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ ». يَا بُنَىَّ إِنِّى سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- يَقُولُ: « مَنْ مَاتَ عَلَى غَيْرِ هَذَا فَلَيْسَ مِنِّى ». (2)

**سبق المقادير لا يقتضي ترك العمل:**

لكن إذا كان القضاء والقدر قد سبق، وكل شيء يقع بمشيئته – سبحانه وتعالى – وتقديره وخلقه، فما فائدة الأعمال؟ ما أراده الله – تعالى – وقدره وقضاه لا بد من وقوعه، وإذا كان ذلك كذلك، فإن توسط العمل لا فائدة فيه؟!!

وثار هذا السؤال على عهد رسول الله ﷺ فقد سأل الصحابة الرسول ﷺ عن ذلك، فأجابهم ﷺ بأن كل شيء يقع بحسب ما علم الله – تعالى – وكتب وخلق ثم أمرهم بالعمل واتخاذ الأسباب، والإعداد لكل أمر عدته، ثم أمرهم بالخضوع والاستسلام لله – سبحانه وتعالى – وتقبل كل ما يقع بنفس مطمئنة.

فعن عمران بن حصين قال: قَالَ رَجُلٌ : يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَيُعْرَفُ أَهْلُ الْجَنَّةِ مِنْ أَهْلِ النَّارِ قَالَ « نَعَمْ » . قَالَ فَلِمَ يَعْمَلُ الْعَامِلُونَ قَالَ « كُلٌّ يَعْمَلُ لِمَا خُلِقَ لَهُ – أَوْ لِمَا يُسِّرَ لَهُ – » (3).

وعن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – قال: " قَالَ كُنَّا فِى جَنَازَةٍ فِى بَقِيعِ الْغَرْقَدِ ، فَأَتَانَا النَّبِىُّ – صلى الله عليه وسلم – فَقَعَدَ وَقَعَدْنَا حَوْلَهُ ، وَمَعَهُ مِخْصَرَةٌ فَنَكَّسَ ، فَجَعَلَ يَنْكُتُ

---

(1) أخرجه أحمد في مسنده، واللفظ له ج1/ص307 ح2804.

(2) أخرجه أبو داود في سننه ج4/ص225 ح4700 ، وانظر: البيهقي: الاعتقاد، ص56. وابن قيم الجوزية: شفاء العليل، ص6، طبع الخانجي، الطبعة الأولى، سنة 1323هـ.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه ج6/ص2434 ح6223 .

بِمِخْصَرَتِهِ ثُمَّ قَالَ « مَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ ، مَا مِنْ نَفْسٍ مَنْفُوسَةٍ إِلاَّ كُتِبَ مَكَانُهَا مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ ، وَإِلاَّ قَدْ كُتِبَ شَقِيَّةً أَوْ سَعِيدَةً » . فَقَالَ رَجُلٌ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَفَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى كِتَابِنَا وَنَدَعُ الْعَمَلَ، فَمَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ السَّعَادَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ السَّعَادَةِ ، وَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَّا مِنْ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ فَسَيَصِيرُ إِلَى عَمَلِ أَهْلِ الشَّقَاوَةِ قَالَ « أَمَّا أَهْلُ السَّعَادَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ السَّعَادَةِ ، وَأَمَّا أَهْلُ الشَّقَاوَةِ فَيُيَسَّرُونَ لِعَمَلِ الشَّقَاوَةِ » ، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾[1].[الليل 9/5].

ونذكر هنا كلام ابن قيم الجوزية في تعليقه على حديث علي السابق فقد قال: "إن النبي ﷺ أخبرهم بالقدر السابق وجريانه على الخليقة بالأسباب، فإن أتى بالسبب أوصله إلى القدر الذي سبق له في أم الكتاب، وكلما زاد اجتهادًا في تحصيل السبب كان حصول المقدور أدنى إليه"، وهذا كما إذا قدر له أن يكون من أعلم أهل زمانه، فإنه لا ينال ذلك إلا بالاجتهاد، والحرص على التعلم وأسبابه، وإذا قدر له أن يرزق الولد لم ينل ذلك إلا بالنكاح أو التسري أو الوطء.

وإذا قدر له أن يستغل من أرضه من المغل كذا وكذا لم ينله إلا بالبذر، وفعل أسباب الزرع، وإذا قدر له الشبع والري، فذلك موقوف على الأسباب المحصلة لذلك من الأكل والشرب، وهذا شأن أمور المعاش والمعاد.

فمن عطل الأسباب اتكالاً على القدر السابق، فهو بمنزلة من عطل الأكل والشرب والحركة في المعاش وسائر أسبابه اتكالاً على ما قدر له، وقد فطر الله – سبحانه – عباده على الحرص على الأسباب التي بها أمور معاشهم ومصالحهم الدنيوية، بل فطر الله على ذلك سائر الحيوانات.

فهكذا الأسباب التي بها مصالحهم الأخروية في معادهم، فإنه – سبحانه – رب الدنيا

(1) أخرجه البخاري في صحيحه ج1/ص458 ح1296، ومسلم في صحيحه ج4/ص2039 ح2647.

والآخرة، وهو الحكيم بما نصبه من الأسباب في المعاش والمعاد، وقد يسر كلا من خلقه لما خلقه له في الدنيا والآخرة، فإذا علم العبد أن مصالح آخرته مرتبطة بالأسباب الموصلة إليها، كان أشد اجتهادًا في فعلها من القيام بها منه في أسباب معاشه ومصالح دنياه"(1).

وهناك أحاديث أخرى أمر فيها النبي ﷺ المؤمنين بالعمل واتخاذ الأسباب مع الاستعانة بالله في كل ما يفعلون، ثم ختم الكلام مبينًا أن ما شاء الله وقدره، فلا بد أن يقع، ولذلك فإن الواجب على المؤمن هو الاستسلام وتقبل ما قدره الله وقضاه.

فعن أبي هريرة – رضي الله عنه – قال رسول الله ﷺ: « الْمُؤْمِنُ الْقَوِىُّ خَيْرٌ وَأَحَبُّ إِلَى اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِ الضَّعِيفِ وَفِى كُلٍّ خَيْرٌ احْرِصْ عَلَى مَا يَنْفَعُكَ وَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ وَلاَ تَعْجِزْ وَإِنْ أَصَابَكَ شَىْءٌ فَلاَ تَقُلْ لَوْ أَنِّى فَعَلْتُ كَانَ كَذَا وَكَذَا. وَلَكِنْ قُلْ قَدَرُ اللَّهِ وَمَا شَاءَ فَعَلَ فَإِنَّ لَوْ تَفْتَحُ عَمَلَ الشَّيْطَانِ ». (2).

وهناك آيات كثيرة في القرآن يؤخذ منها أن الإنسان يستطيع أن يفعل، وأنه ليس مجبورًا في فعله الاختياري، وقد أسندت هذه الآيات العمل إلى الإنسان.

قال تعالى: ﴿ بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [البقرة: 81] وقال تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾[البقرة: 286] وقال تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ سُوٓءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُۥ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ يَجِدِ ٱللَّهَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١١٠﴾ وَمَن يَكْسِبْ خَطِيٓـَٔةً أَوْ إِثْمًا ثُمَّ يَرْمِ بِهِۦ بَرِيٓـًٔا فَقَدِ ٱحْتَمَلَ بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴾[النساء: 110-111] وقال تعالى: ﴿ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ﴾[الكهف: 29].

---

(1) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل، ص25، مكتبة الخانجى بمصر، الطبعة الأولى، س1323هـ.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه ج4/ص2052 ح2664.

# الفصل الثاني
# المحكم والمتشابه

جاء في القرآن الكريم وصف الله – تعالى – بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آيات كثيرة، وهي تنزه الله – سبحانه – تنزيهًا تامًا عن أن يشابه أحدًا من مخلوقاته بأي وجه من وجوه المشابهة.

وجاء في القرآن أيضًا آيات تدل بظاهرها على أن الله تعالى في جهة هي السماء، وأن له مكانًا يجلس فيه وهو العرش، وأنه يجيء ويأتي، ونحو ذلك مما يقتضي.وصفه تعالى بأنه في مكان، وأنه ينتقل ويتحرك من مكان إلى مكان.

وكذلك وردت آيات تدل بظاهرها على أن لله تعالى وجهًا ويدًا وعينًا وغير ذلك مما يوهم وصفه تعالى بالتجزيء والتبعض، وكل ذلك يقتضي التجسيم والتشبيه.

وهناك طائفة من الآيات منها ما يصرح بأن الله تعالى لا تدركه الأبصار، ومنها ما يصح أن يدل على أنه تعالى يرى بالأبصار.

وهناك آيات أخرى تدل بظاهرها على الجبر، وآيات تدل بظاهرها على أن العبد حر مختار، وطائفة ثالثة من الآيات تدل على الجبر والاختيار معًا.

وقد ثار الخلاف الشديد بين الفرق المختلفة حول تحديد كل من المحكم والمتشابه من هذه الآيات، وكان سبب هذا الاختلاف هو نظرة الفرق المذهبية للقرآن الكريم ما وجدوه موافقًا لمذهبهم قالوا: إنه محكم واضح الدلالة ويجب حمله على ظاهره، وما وجدوه مخالفًا لمذهبهم حكموا بأنه متشابه خفي الدلالة ويجب صرفه عن ظاهرة، ورده إلى المحكم من الآيات، وذلك بتأويله تأويلًا تسيغه اللغة.

ونحن نعقد هذا الفصل للكلام عن المُحكم والمتشابه من الآيات المتعلقة بمسائل العقيدة، ونذكر آراء العلماء والفرق في تعريف كل من المحكم والمتشابه، وهل يمكن علم المتشابه أو لا؟ ثم نذكر أقوال العلماء في الحكمة من إنزال المتشابه.

**أولا: المحكم والمتشابه في تعبير القرآن**

ورد وصف القرآن الكريم بأنه محكم، وأنه متشابه، وأن بعضه محكم وبعضه متشابه، وقد وردت هذه الأوصاف كلها في القرآن.

**1- القرآن كله محكم:**

فمن الآيات التي تدل على أن القرآن كله محكم قوله تعالى: ﴿الٓر ۚ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱلْكِتَٰبِ ٱلْحَكِيمِ﴾ [يونس: 1] وقوله تعالى: ﴿الٓر ۚ كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود: 1] فقد وصف الله – تعالى – القرآن في هاتين الآيتين بالإحكام على الإطلاق.

**وقد قيل**: إن المراد من كونه محكمًا بهذا المعنى كونه حقًا في ألفاظه، وكونه حقًا في معانيه، وأن كل كلام سوى القرآن، فالقرآن أفضل منه في لفظه ومعناه، وأن أحدًا من الخلق لا يقدر على الإتيان بكلام يساوي القرآن في لفظه ومعناه [1].

**وقيل:** إنه محكم بمعنى أنه منظم رصين متقن متين، لا يتطرق إليه خلل لفظي ولا معنوي، كأنه بناء مشيد محكم يتحدى الزمن، ولا يتطرق إليه خلل ولا وهن، فالقرآن كله محكم، وإحكامه أتى من إحكام النظم القرآني، وإتقانه وعدم وجود النقص والخلاف فيه[2].

**وقيل:** إن إحكامه أتى من الحكمة التي اشتملت عليه آياته[3].

**وقيل:** إن إحكام القرآن أتى من جهة الاتفاق الذي يعم آياته؛ إذ هو يصدق بعضه بعضا، فالإحكام الذي يعمه هو الاتفاق، وتمييز الصدق من الكذب في أخباره، والغي من الرشاد في أوامره[4].

---

(1) انظر الرازي: أساس التقديس، ص178، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، سنة 1354هـ/1935م.

(2) انظر السيوطي: الإتقان، ج2، ص2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر، الطبعة الثالثة، سنة 1370هـ/1951م.

(3) محمد رشيد رضا: تفسير المنار، ج3، ص163، مطبعة المنار بمصر، سنة 1324هـ.

(4) محمد بن إبراهيم الحسني الصنعاني: ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص144، مطبعة المعاهد بجوار قسم الجمالية بمصر سنة 1349هـ.

**وقيل:** إن القرآن كله محكم؛ لأنه منزل من عند الله – تعالى – "أحكمه الله – تعالى – أي فصله من الاشتباه بغيره، وفصل منه ما ليس منه، فإن الإحكام هو الفصل والتمييز، والفرق والتحديد الذي به يتحقق الشيء ويحصل إتقانه "(1).

قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحج: 52].

فالله تعالى جعل الإحكام في التنزيل، وجعل في مقابلته ما يلقيه الشيطان، فالمحكم المنزل من عند الله تعالى.

وكل هذه المعاني السابقة تنطبق على القرآن الكريم، ولذلك فإنه قد صح القول بأن القرآن كله محكم.

**2- القرآن كله متشابه:**

وورد وصف القرآن بأنه كله متشابه، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُدَى ٱللَّهِ يَهۡدِي بِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَمَن يُضۡلِلِ ٱللَّهُ فَمَا لَهُۥ مِنۡ هَادٍ﴾[الزمر: 23]، ففي هذه الآية وصف الله تعالى القرآن بأنه متشابه.

**وقد قيل**: إن معنى ذلك أنه يشبه بعضه بعضا في إحكامه وحسنه، وبلوغه حد الإعجاز في ألفاظه ومعانيه حتى إن الإنسان لا يستطيع أن يفاضل بين آياته في هذا الحسن والإحكام والإعجاز كأنه حلقة مفرغة لا يدري أين طرفاها (2).

**وقيل:** إنه متشابه؛ لأنه متفق غير مختلف يصدق بعضه بعضا، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور في قوله – تعالى – ﴿إِنَّكُمۡ لَفِي قَوۡلٖ مُّخۡتَلِفٖ ٨ يُؤۡفَكُ عَنۡهُ مَنۡ أُفِكَ﴾ [الذاريات: 8-9]

(1) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص7، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، سنة 1386هـ/1966م.

(2) انظر السيوطي: الإتقان، ج2، ص2.

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾[النساء: 82]، أي: لو كان القرآن من عند غير الله "لكان بعضه واردًا على نقيض بعض، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والجزالة"(1).

وإذن فالقرآن كله محكم، كما أنه كله متشابه، والتشابه هنا يماثل الإحكام ويناسبه بحيث يصدق بعضه بعضا، فالإحكام العام في معنى التشابه العام، بخلاف الإحكام الخاص والتشابه الخاص، فإنهما متنافيان.

### 3- القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه:

ورد وصف القرآن الكريم أيضًا بما يقتضي. أن بعضه محكم وبعضه متشابه قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: 7].

ففي هذه الآية بين الله - تعالى – أن القرآن ينقسم إلى قسمين: محكم، ومتشابه وقابل بينهما، والتقسيم في هذه الآية مبني على استعمال كل من المحكم والمتشابه في معنى خاص، فما معنى كل من المحكم والمتشابه الذين قابل الله بينهما؟

**قيل:** بيان معنى كل من المحكم والمتشابه بحسب الاصطلاح العرفي عند العلماء والفرق، فإننا نذكر المعنى اللغوي لكل منهما.

### المعنى اللغوي للمحكم والمتشابه

### أولًا: معنى المحكم في اللغة:

يستعمل اللغويون مادة الإحكام (بكسر الهمزة) في معان متعددة، ولكنها مع تعددها ترجع إلى شيء واحد هو المنع، يقول صاحب القاموس المحيط: "أحكمه أتقنه فاستحكم ومنعه عن الفساد، كحكمه حكما، وعن الأمر رجعه، ومنعه مما يريد.

وأحكم الفرس، أي جعل له حكمة بفتحات ثلاث، والحكمة ما أحاط بحنكي الفرس من

---

(1) الرازي: أساس القديس، ص178. وانظر ابن تيمية تفسير سورة الإخلاص، ص116، المطبعة المنيرية بمصر، الطبعة الأولى، سنة 1352هـ.

لجامه تمنعه من الاضطراب"[1].

فأنت تقول: حكمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت، والعرب تقول: حكم نفسه وحكم الناس أي منع نفسه ومنع الناس عما لا ينبغي، وسميت الحكمة؛ لأنها تمنع الموصوف بها عما لا ينبغي [2] والصمت حكم، أي حكمة، وحكم الرجل مثل حلم، أي صار حكيمًا [3] وسمي الحاكم حاكمًا لمنعه الظالم عن الظلم [4].

وفي الحديث: "أحكم اليتيم كما تحكم ولدك". أي: أمنعه من الفساد، وكذلك قوله: (أحكموا سفهاءكم، أي امنعوهم، وبناء محكم: يمنع من تعرض له"[5].

وقيل: "(آتاه الله الحكمة) أي العدل، أو الحكم، أو النبوة، أو القرآن لما في هذه المذكورات من الحوافظ الرادعة عما لا يليق"[6].

وإذا كان الأمر في هذه المادة يرجع – بحسب اللغة – إلى المنع، فإن المحكم هو ما يمنع بإحكامه من تطرق الخلل أو الفساد إلى نفسه.

**ثانيًا: معنى المتشابه في اللغة:**

وكذلك يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة في المماثلة والمشاكلة المؤدية إلى الالتباس غالبًا، يقول صاحب القاموس المحيط: "تشابها واشتبها أشبه كل منهما الآخر حتى التباس، وشبهه إياه وبه تشبيها مثله، وأمور مشتبهة ومشبهة كمعظمة مشكلة، والشبهة

---

(1) القاموس المحيط، ج4، ص98، الطبعة الثالثة، سنة 1352هـ/1933م.

(2) الرازي: أساس التقديس، ص179.

(3) الزمخشري: أساس البلاغة، ص191، ص1960م.

(4) الزركشي: البرهان، ج2، ص68، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، سنة 1376هـ/1960م.

(5) الرازي: أساس التقديس، ص179.

(6) الزرقاني: مناهل العرفان، ج2، ص166.

بالضم الالتباس، وشبه عليه الأمر تشبيهًا لبس عليه"[1].

ويقول الزمخشري في أساس البلاغة: "اشتبهت الأمور وتشابهت التبست لإشباه بعضها بعضًا، وشبه عليه الأمر لبس، وإياك والمشبهات الأمور المشكلات[2]، فالمتشابه يرجع في أصله إلى أن أحد اللفظين يكون مشابهًا للآخر في الظاهر والمعاني تكون مختلفة، ولكن الذهن يعجز عن التمييز والفرق بينهما، قال تعالى في وصف ثمرات الجنة: ﴿وَأُتُوا۟ بِهِۦ مُتَشَـٰبِهًا﴾ [البقرة: 25]، أي متفق المناظر مختلف الطعوم، وقال تعالى حكاية عن بني إسرائيل: ﴿إِنَّ ٱلْبَقَرَ تَشَـٰبَهَ عَلَيْنَا﴾[البقرة: 70]، "يعنون أن الأوصاف المعدودة يشترك فيها الكثير من البقر، ولا نهتدي إلى تشخيص ما هو المأمور بها"[3].

وقال عليه السلام: (الحلال بيِّن والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهات، وفي رواية أخرى متشابهات) ويقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبهات[4].

وإذا، فالأصل اللغوي لهذه المادة هو الغموض، فالمتشابه هو الخفي الغامض، والمتشابه مثل المشكل ؛ لأنه دخل في شكل غيره وشاكله.

## ثالثًا: المحكم والمتشابه في الاصطلاح

وأما في عرف العلماء والفرق، فقد حدث اختلاف كبير في تعريف كل من المحكم والمتشابه وكانت هناك أقوال متعددة بتعدد المذاهب واختلاف المشارب، ولنذكر أولًا الأقوال المروية عن علماء السلف ثم نتبعها بما ذكره رجال الفرق الكلامية.

1- **أقوال السلف**:

**أ-** المحكمات هي قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿قُلْ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ

(1) القاموس المحيط، ج4، ص286.

(2) الزمخشري: أساس البلاغة، ص477.

(3) أبو السعود: تفسير، ج1، ص88، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، سنة 1372هـ/1952م.

(4) الرازي: أساس التقديس، ص179.

﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾[الأنعام: 151] إلى آخر الآيتين بعدها، والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور، فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذا الأمر، فاختلط الأمر عليهم واشتبه.

وهذا القول مروي عن ابن عباس – رضي الله عنهما –، يقول السيوطي في الإتقان "أخرج الحاكم وغيره عن ابن عباس قال: الثلاث آيات من آخر سورة الأنعام محكمات ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ والآيتان بعدها.

وأخرج ابن أبي حاتم من وجه آخر عن ابن عباس في قال تعالى: ﴿ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ﴾قال من ها هنا ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ إلى ثلاث آيات، ومن ها هنا ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ﴾ إلى ثلاث آيات بعدها، وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال: المتشابهات فيما بلغنا: ألم، والمص، والمر "(1).

ب – المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ، وهو مروي عن ابن عباس أيضًا (2). وهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[الحج: 52] فقد قابل الله سبحانه بين المحكم وبين المنسوخ، وأراد سبحانه نسخ ما ألقاه الشيطان، ويكون الإحكام في التنزيل (3).

ج – المحكم ما أحكم الله تعالى فيه بيان حلاله وحرامه، والمتشابهة ما أشبه بعضه بعضا في المعاني وأن اختلفت ألفاظه "روي عن مجاهد وعكرمة: المحكم ما فيه من الحلال والحرام، وما سوى ذلك متشابه يصدق بعضه بعضا "(4).

وكأن المتشابه عندهما ما لم يكن حكما عمليًا، فهو خاص بالخبر دون الإنشاء.

---

(1) السيوطي: الإتقان، ج2، ص3. وانظر تفسير المنارج، ج3، ص163.

(2) السيوطي: الإتقان، ج2، ص2.

(3) انظر ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص118. والإكليل مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص6، 7.

(4) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص118.

**د** - المحكم هو الذي يعمل به، والمتشابه هو الذي يؤمن به ولا يعمل به، وقد روى هذا القول عن عكرمة وقتادة وغيرهما[1] وبناء عليه، فإن المحكم ما كان من قبيل الأعمال والمتشابه ما كان من قبيل العقائد.

**هـ** - المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما احتمل من التأويل أوجهًا روي عن جعفر بن الزبير[2] وكذلك عن الشافعي: "المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهًا واحدًا، والمتشابه ما احتمل وجوها"[3].

**و** - المحكم ما استقل بنفسه، ولم يحتج إلى بيان، والمتشابه ما احتاج إلى بيان. نقل ذلك القول القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد[4].

## 2 - المحكم والمتشابه في عرف الفرق الكلامية.

**أ - المعتزلة**: حدد المعتزلة المحكم والمتشابه على أساس مذهبي، ومن خلال نظر عقلي في القرآن الكريم، ونذكر هنا تعريفات المعتزلة المحكم والمتشابه، وسنرى من خلالها أن النظر العقلي هو الأساس في التفرقة بين المحكم والمتشابه:

يقول الأشعري: "قال واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد: المحكمات: ما أعلم الله – سبحانه – من عقابه للفساق، كقوله﴿ وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا ﴾[النساء: 93]، وما أشبه ذلك من آي الوعيد، وقوله: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ [آل عمران: 7]، نقول: ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها، ولم يبين أنه يعذب عليها"[5].

---

(1) السيوطي: الإتقان، ج2، ص3.

(2) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص119.

(3) المرجع السابق، ص138.

(4) نفس المرجع والصفحة السابقة.

(5) الأشعري مقالات الإسلاميين، ج1، ص222، تصحيح ونشر، هـ ريتز طبعة استانبول، سنة 1929م وانظر

فواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد – وهما رأسا المعتزلة – قد حددا المحكم والمتشابه على أساس مذهبي محض، ومن خلال نظر عقلي في مشكلة عقاب الفاسق التي رأى المعتزلة فيها – تبعًا لمبدأ الوعد والوعيد الذي التزموا به جميعا – أن الله لا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا بالتوبة؛ إذ أن الله صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته، وقد وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب.

تبعًا لهذا المبدأ ذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى أن الآيات التي تنص على عقاب الفاسق محكمة، وأما الآيات التي لم يبين الله تعالى فيها ذلك فهي متشابهة.

وكذلك يفسر أبو بكر الأصم المحكم والمتشابه على أساس عقلي، يقول الأشعري "قال أبو بكر الأصم: محكمات يعني حججًا واضحة لا حاجة لمن يتعبد إلى طلب معانيها، كنحو ما أخبر الله – سبحانه – عن الأمم التي مضت ممن عاقبها وما يثبت عقابها، وكنحو ما أخبر عن مشركي العرب أنه خلقهم من النطفة، وأنه أخرج لهم من الماء ﴿وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا﴾[عبس: 31] وما أشبه ذلك، فهذا كله محكم.

قال سبحانه ﴿ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ [آل عمران: 7] أي: الأصل الذي لو فكرتم فيه عرفتم أن كل شيء جاءكم به محمد ﷺ حق من عند الله سبحانه.

وأخر متشابهات، وهو كنحو ما أنزل الله من أنه يبعث الأموات ويأتي بالساعة، وينتقم ممن عصاه، أو ترك آية أو نسخها مما لا يدركونه إلا بالنظر، فيتركون هذا، ويقولون: ائتنا بعذاب الله . في كل هذا عليهم شبهة حتى يكون منهم النظر، فيعلمون أن لله أن يعذبهم متى شاء وينقلهم إلى ما شاء "(1).

فالأصم يقرر هنا أن المحكم هو الواضح، وأن المتشابه ما فيه غموض، ويرى أنه بالنظر

---

البغدادي: أصول الدين، ص221، نشر مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول، الطبعة الأولى، سنة 1346هـ/1928م.

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص223. وانظر البغدادي: أصول الدين، ص222.

يتوصل الإنسان إلى كشف ذلك الغموض.

**ويعطينا كل من القاضي عبد الجبار والزمخشري تعريفًا للمحكم والمتشابه لا نلحظ فيه تحيزًا مذهبيًا، ذلك التحيز الذي وجدناه عند غيرهما من المعتزلة.**

يقول القاضي عبد الجبار: "المحكم ما أحكم المراد بظاهره، والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة إما عقلية، أو سمعية، والسمعية إما أن تكون في هذه الآية، إما في أولها، أو في آخرها، أو في آية أخرى من هذه السورة، أو من سورة أخرى، أو في سنة رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو في إجماع من الأمة، فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه، ونحمله على المحكم"[1].

ويقول الزمخشري: "المحكمات هي التي أحكمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، والمتشابهات هي المحتملات، وأم الكتاب هي الذي أصله الذي يحمل عليه المتشابه ويرد إليه ويفسر به"[2].

هذا هو تعريف كل من القاضي عبد الجبار والزمخشري للمحكم والمتشابه لا تلحظ فيه تحيزًا لمذهب المعتزلة، ولكنهما عند التطبيق إذا وجدا آية تشهد لمذهبهما قررا أنها محكمة، وإذا وجدا آية تصادم مذهبهما وتشهد للخصوم ادعيا أنها متشابهة، وهما في هذا لا يختلفان عن بقية المعتزلة، وسيأتي توضيح ذلك والإتيان بالأمثلة المتعددة، وذلك عند كلامنا عن مذهب المعتزلة في مسائل العقيدة وموقفهم من القرآن الكريم.

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص600، 601، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، الناشر مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى، سنة 1384هـ/1965م.

(2) الزمخشري: الكشاف، ج1، ص258، 259، المكتبة التجارية بمصر، الطبعة الثانية، سنة 1373هـ/ 1953م.

**ب - الأشاعرة**

أما الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن الرأي المرضي عنه عند أهل السنة هو: أن المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور، وإما بالتأويل.

وأما المتشابه فهو: ما استأثر الله تعالى بعلمه كقيام الساعة، وخروج الدجال، والحروف المقطعة في أوائل السور.

**يقول البغدادي في أصول الدين:**

"ذهب الحارث المحاسبي، وعبد الله بن سعيد، وأبو العباس القلانسي. إلى أن المتشابه هو الذي لا يعلم تأويله إلا الله، وقالوا: منها حروف الهجاء في أوائل السور، وهذا قول مالك والشافعي وأكثر الأمة"(1).

وقد ارتضى إمام الحرمين هذا الرأي، فقال في كتابه "الإرشاد": "والمعنى بقوله تعالى: ﴿وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ الآية﴾: مراجعة منكري البعث لرسول الله ﷺ في استعجال الساعة، والسؤال عن منتهاها ومواقعها ومرساها"(2).

وقد ذكر ابن تيمية أن هذا الرأي مروي عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنه – فقد أثر عنه أنه قال: "المحكم: ما علم العلماء تأويله، والمتشابه ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل، كقيام الساعة"(3).

**تعريف آخر:** وآتى الرازي بتعريف للمحكم والمتشابه ملخصه على الوجه الآتي:

" اللفظ الذي جعل موضوعًا لمعنى، إما أن لا يكون محتملًا لغيره، أو يكون محتملًا لغيره، الأول النص، والثاني: إما أن يكون احتماله لأحد المعنيين راجحًا ولغيره مرجوحًا، وإما أن

(1) البغدادي: أصول الدين، ص222.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد، ص42، الناشر مكتبة الخانجى بمصر، سنة 1369هـ/1950م. وانظر: الشامل، ص552، الناشر منشأة المعارف بالأسكندرية، سنة 1969م.

(3) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص139.

يكون احتماله لهما على السوية.

واللفظ بالنسبة للمعنى الراجح يسمى ظاهرًا، وبالنسبة للمعنى المرجوح يسمى مؤولًا، وبالنسبة للمعنيين المتساويين، أو المعاني المتساوية يسمى مشتركًا، وبالنسبة لأحدهما على التعيين يسمى مجملاً، وقد يسمى اللفظ مشكلاً إذا كان معناه الراجح باطلًا، ومعناه المرجوح حقًا.

**والمحكم:** ما كانت دلالته راجحة، وهو النص والظاهر لاشتراكهما في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع منه.

**وأما المتشابه:** فهو ما كانت دلالته غير راجحة وهو المجمل والمؤول والمشكل، وأما المشترك، فإن أريد منه كل معانيه، فهو من قبيل الظاهر، وإن أريد بعضها على التعيين فهو مجمل.

**والمشكل:** وهو ما كان معناه الراجح باطلاً، ومعناه المرجوح حقًا، ومثاله: قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا﴾[الإسراء: 16]، فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمرون بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ ﴾ردًا على الكفار فيما حكي عنهم ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ﴾[الأعراف: 28].

وكذلك قوله تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡ﴾[التوبة: 67] وظاهر النسيان ما كان عند العلم، ومرجوحه الترك ﴿فَأَنسَىٰهُمۡ أَنفُسَهُمۡ﴾[الحشر: 19].

ومحكمه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيّٗا ٦٤﴾[مريم: 64] وقوله تعالى: ﴿لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ٥٢﴾[طه: 52][1].

ونستطيع أن نقول: إن المحكم – عند الرازي – ما كان واضح الدلالة على معناه سواء كان اللفظ لا يحتمل إلا معنى واحدًا، وهو النص، أو ما احتمل أكثر من معنى، ولكن معناه

(1) انظر الرازي: أساس التقديس، ص179-181.

الظاهر هو الراجح.

وأن المتشابه ما كان خفي الدلالة على المعنى المراد، لاحتماله أكثر من معنى، ومعناه الظاهر لا يصح، حينئذ يجب ترك المعنى الظاهر، ورد المتشابه إلى المحكم ويكون ذلك بتأويله إن أجزنا التأويل، أو بتفويض معناه إلى الله تعالى إن منعنا التأويل.

**جـ الحنابلـة:**

**يقرر ابن تيمية أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من المتشابه:**

1- فالإحكام تارة يكون في التنزيل، فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان مما نسخه الله وأزله، فالمحكم المنزل من عند الله، فصله من الاشتباه بغيره، وفصل منه ما ليس منه.

2- وتارة يكون في إبقاء التنزيل ويقابله المنسوخ، إذ النسخ هو رفع ما شرع، وعلى هذا يصح أن يقال: المتشابه: المنسوخ.

3- وتارة في التأويل والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها، وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا، فتكون محتملة للمعنيين(1)

**اختلاف الفرق في تعيين المحكم والمتشابه من النصوص**

نستطيع أن نخرج من هذه التعريفات المختلفة لكل من المحكم والمتشابه عند الفرق بسمة عامة، وهي أن المحكم ما كانت دلالته على معناه ظاهرة واضحة، وأن المتشابه ما كانت دلالته على معناه خفية غامضة.

ولكننا نجد الفرق المختلفة – بعد هذا المبدأ العام الذي يكاد أن يكون موضع اتفاق بينهم – يفترقون عند التطبيق، فيختلفون في الآيات المحكمات والأخرى المتشابهات.

**يقول الرازي:**

"اعلم: أن هذا موضع عظيم، وذلك لأن كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات

(1) انظر ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص7، 8.

الموافقة لمذهب الخصم متشابهة، فالمعتزلي يقول: إن قوله: ﴿فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ﴾ [الكهف: 29] محكمة، وقوله: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: 30] متشابهة، والسني يقلب القضية في هذا الباب"[1].

ومعنى هذا أن الآية الأولى ناطقة بمذهب المعتزلة الذي يقرر حرية المرء واختياره، ولذلك قالوا: إنها محكمة، وأن الآية الثانية تصادم مذهب المعتزلة؛ إذ أنها تقرر أن كل شيء يرجع إلى مشيئته تعالى، وهذا معناه سلب حرية المرء واختياره، ولذلك حكموا بأنها متشابهة، وقد قلب أهل السنة القضية في هذا الباب.

مثال آخر يبين لنا مدى الاختلاف الذي وقع بين الفرق في تحديد الآيات المحكمات والأخرى المتشابهات.

وذلك مثل الآيات التي تتكلم عن الاستواء والمجيء والإتيان والمعية، والوجه والعين واليد، والغضب والرحمة، وتسند ذلك إلى الله تعالى.

**فقد ذهب أهل التأويل من المعتزلة، والأشاعرة إلى:** أن هذه الآيات من المتشابه الذي يجب صرفه عن ظاهره، ورده إلى المحكم من مثل قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ الذي يقتضي التنزيه الكامل لله تعالى عن أن يشابه – أحدًا من مخلوقاته.

**وأما الحنابلة فقد ذهبوا إلى:** أن كل الآيات الواردة في شأن صفات الرب تعالى هي من مسائل أصول الدين، وقد بينها النبي ﷺ لأصحابه – قبل وفاته – وعرفوها وفهموا معناها.

وهي ليست من المتشابه إذ ليس فيها أي غموض أو اشتباه، وإنما هي ظاهرة واضحة الدلالة على معانيها، ولذلك فهي من المحكم الواضح الدلالة على معناه.

وقد كان اختلاف الفرق في تحديد الآيات المحكمات والآيات المتشابهات راجعًا إلى نظرة الفرق المذهبية للقرآن، فما وجدوه يشهد لمذهبهم قالوا: إنه محكم، وما وجدوه مخالفًا

---

(1) الرازي: أساس التقديس، ص181.

ومصادمًا لمذهبهم ادعوا فيه التشابه.

والأمثلة كثيرة وسنعرض العديد منها، وذلك عند عرضنا لموقف الفرق من مسائل الصفات والرؤية والقدر.

وقد ذكر الرازي في كتابه " أساس التقديس " قانونًا كليًا رأى أنه يمكن أن يرجع إليه في هذا الباب، ونحن نذكره هنا ملخصًا، فقد قال: **إذا كان لفظ الآية والخبر ظاهرًا في معنى، فإنما يجوز لنا ترك ذلك الظاهر – بدليل منفصل، وإلا لخرج الكلام عن أن يكون مفيدًا، وأخرج القرآن عن أن يكون حجة، ثم ذلك الدليل المنفصل إما أن يكون لفظيًا أو عقليًا.**

**فإذا وقع تعارض بين دليلين لفظيين، فليس ترك أحدهما لإبقاء الآخر أولى من العكس؛ لأن الدلائل اللفظية لا تكون قطعية، بل ظنية، فثبت أن صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح لا يجوز إلا عند قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال ممتنع، فإذا حصل هذا المعنى، فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله تعالى من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره، ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوز فوض علمه إلى الله تعالى** [1].

### العلم بالمتشابه والآراء حوله

لقد اختلف: هل المتشابه مما يمكن معرفة تأويله، أو لا يعلمه إلا الله تعالى؟

**1- ما اتفق على أنه لا يعلم تأويله إلا الله تعالى:**

أما فيما يتعلق بوقت القيامة، وأحوال الآخرة، والملائكة، وكل ما اتفق على أنه لا مدخل للعقل في معرفته، وليس لنا به علم إلا عن طريق الشرع، فلم يحدث خلاف بين العلماء والفرق في أنه لا يعلم تأويله وحقيقة ما تؤول إليه الألفاظ التي وردت في الشرع بشأنه إلا الله – تعالى – واتفق على هذا رجال الفرق من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة.

يقول القاضي عبد الجبار: "وربما قيل: فما معنى قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ

(1) انظر: الرازي: أساس التقديس، 181، 182.

﴿مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ كيف يجوز في بعض القرآن أن لا يعلمه العلماء، وإنما يؤمنون به، وقد أنزله الله بيانًا وشفاء؟

**وجوابنا:** أن في العلماء من يتأوله على ما تؤول إليه أحوال الناس في الثواب والعقاب وغيرهما، فبين تعالى أنه جل جلاله يعلم ذلك، وهو تأويله، وأن الراسخين في العلم يؤمنون بجملة ذلك، وهذا كقوله: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ﴾ [الأعراف: 53] وأراد به المتأول"(1).

ويقول إمام الحرمين: "والمراد بقوله: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ .أي: وما يعلم مآله إلا الله، ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ﴾ الآية، والتأويل فيها يحمل على الساعة في اتفاق الجماعة"(2).

ويقول ابن تيمية في رسالة الفرقان: "ومن قال من السلف: إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فقد أصاب أيضًا، ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه مثل وقت الساعة، ومجيء أشراطها، ومثل كيفية نفسه، وما أعده في الجنة لأوليائه"(3).

ويقول في تفسير سورة الإخلاص: "القول الثاني مأثور عن جابر بن عبد الله أنه قال: المحكم ما علم العلماء تأويله، والمتشابه ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل كقيام الساعة، ومعلوم أن وقت قيام الساعة مما اتفق المسلمون على أنه لا يعلمه إلا الله"(4).

### 2- ما حدث الخلاف حول معرفة تأويله:

وأما المتشابه الذي حدث حوله الخلاف الشديد، فهو ما يتعلق بصفات الله تعالى (متشابه

---

(1) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص58، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع، دار النهضة الحديثة، بيروت، لبنان.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد، ص42. وانظر الشامل، ص552.

(3) ابن تيمية: رسالة الفرقان، مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص108.

(4) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص139.

الصفات).

حول هذا النوع من المتشابه حدث الخلاف الشديد بين العلماء والفرق وهل يعلمه الراسخون في العلم، أو لا يعلمونه إذ إن الله تعالى قد استأثر بعلمه؟ على قولين.

فمن أجاز التأويل جعل الواو في قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ للعطف، وعطف قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، فيكون الراسخون في العلم ممن يعلمون تأويل المتشابه.

وأما من منع التأويل فقد قال: إن الواو للاستئناف، والراسخون مبتدأ خبره يقولون، وقد أوجب هذا الفريق الوقوف عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، أي أن هذا الفريق ذهب إلى أنه لا يعلم تأويله المتشابه مطلقًا إلا الله تعالى.

**هذا الكلام عن موقف الفريقين على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل فنقول:**

**أولا: من ذهب إلى منع التأويل.**

ذهب الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم، ومن بعدهم من أهل السنة إلى منع التأويل ، يقول السيوطي: "وأما الأكثرون من الصحابة والتابعين وأتباعهم ومن بعدهم، خصوصًا أهل السنة، فذهبوا إلى الثاني – منع التأويل "[1].

ويقول صاحب ترجيح أساليب القرآن: "قال البغوي في تفسيره: وذهب الأكثرون إلى أن "الواو " للاستئناف، وتم الكلام عند قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وهو قول أبي بن كعب، وعائشة، وعروة بن الزبير، ورواية عن طاووس عن ابن عباس، وبه قال الحسن وأكثر التابعين، واختاره الكسائي والأخفش "[2].

وقد رأى أنصار هذا المذهب وجوب الوقوف عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وقالوا: "إن الله تعبد الخلق في كتابه بما لا يعلمون – وهو المتشابه – كما تعبدهم من دينه بما لا يعقلون، وهو

(1) السيوطي: الإتقان، ج1، ص3.

(2) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان، ص141.

أنواع التعبدات"[1].

**وقد استدلوا على صحة هذا المذهب بأدلة منها:**

**الأول:** أن قوله تعالى: ﴿ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾متردد بين كونه حالاً فضلة، وخبرًا عمدة، والثاني أولى [2].

**أي:** أنه لو كانت "الواو" للعطف، وعطف قوله ﴿ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ على لفظ الجلالة، فإن قوله ﴿ يَقُولُونَ﴾ يكون حالًا من الراسخين في العلم، والحال فضله يمكن الاستغناء عنه.

وأما لو كانت "الواو" للاستئناف، فإن قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ ﴾يكون مبتدأ خبره ﴿يَقُولُونَ ﴾والخبر عمدة لا يمكن الاستغناء عنه.

**الثاني:** أن الله تعالى ذم الذين يتبعون ما تشابه، وقرن ابتغاء الفتنة بابتغاء تأويله قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ فلو كان طلب المتشابه جائزًا لما ذم الله تعالى على ذلك، وهذا يدل على أن طلب علم المتشابه مذموم.

**وقد اعترض فقيل:** لم لا يجوز أن يكون المراد الذي يذم طلبه هو قيام الساعة، كما في قوله تعالى: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّي ﴾ [الأعراف: 187] أو أن يكون المراد منه هو طلب العلم بمقادير الثواب – والعقاب، وطلب الأوقات التي يظهر فيها النصر؟

**وقد أجيب:** "بأن الله تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين: محكم وتشابه، ودل العقل على هذه القسمة من حيث إن حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس راجحًا هو المتشابه، ثم إنه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه، كان تخصيص ذلك

(1) الزركشي: البرهان، ج2، ص72.

(2) نفس المرجع السابق والصفحة.

ببعض المتشابه دون البعض تركا للظاهر "[1].

ويدل على ذم مبتغي المتشابه مطلقًا قوله ﷺ لعائشة - رضي الله عنها - "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم "[2].

ويدل على ذلك أيضًا قصة عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – مع صبيغ ابن عسل فقد "روي عن حماد بن زيد عن أبي حازم عن سليمان بن يسار أن رجلًا من بني تميم يقال له: صبيغ، قدم المدينة، فكانت عنده كتب، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فبلغ عمر ذلك، فبعث إليه، وقد أعد له عراجين النخل، فلما دخل عليه جلس فقال: من أنت؟ قال أنا عبد الله صبيغ قال وأنا عبد الله عمر، ثم أهوى عليه، فجعل يضربه بتلك العراجين، فمازال يضربه حتى شجه، فجعل الدم يسيل على وجهه، فقال: حسبك يا أمير المؤمنين، فقد – والله – ذهب الذي كنت أجده في رأسي "[3].

وقد روي أنه سأل عمر عن ﴿وَٱلذَّٰرِيَٰتِ ذَرۡوٗا﴾ [الذاريات: 1][4].

ولما كان الله تعالى قد قرن ابتغاء الفتنة بابتغاء التأويل، وحكم بالزيغ على مبتغي الفتنة ومبتغي التأويل، وكان النبي ﷺ قد ذم الذين يتبعون ما تشابه وضرب عمر بن الخطاب صبيغ بن عسل؛ لأنه سأل عن المتشابه، فإن هذا كله يدل على أنه لا يجوز طلب تأويل المتشابه مطلقًا، ويجب الوقوف عند قوله ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾.

**الثالث:** أنه سبحانه لما ذم من ابتغى التأويل علل ذلك بعلة واضحة وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا

(1) الرازي: أساس التقديس، ص183.

(2) صحيح البخاري: كتاب التفسير، سورة آل عمران، وصحيح مسلم: كتاب العلم باب النهي عن اتباع متشابه القرآن.

(3) الصابوني: عقيدة السلف، ص263 ضمن مجموعة الطبعة الأولى، المطبعة الحسينية بمصر، نسخة المكتبة الأزهرية رقم 48016 توحيد. وانظر السيوطي، الإتقان، ج2، ص4.

(4) انظر ابن تيمية: الإكليل مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص34. والشاطبي: الاعتصام، ج1، ص53، الناشر دار التحرير للطبع والنشر، سنة 1390هـ/1970م.

﴿يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فإن طلب العلم لما كان مأمورًا به، وقد قال تعالى: ﴿وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا﴾[طه: 114] وكان ذمه سبحانه وتعالى لمن ابتغى التأويل، كالمخالف لذلك بين أن العلة في ذم طالب هذا العلم كونه مما لا يعلمه إلا الله، وطالب ما لا يستطيع إدراكه غير محمود.

ثم بين سبحانه وتعالى حال الراسخين في هذا المقام، وأن حالهم فيه حال التسليم والإيمان والخضوع والإذعان، فلو كان طلب تأويل المتشابه من علوم الراسخين؛ لما ذم الله تعالى من ابتغاء في آية الفرقان بين المحكم، والمتشابه من القرآن (1).

**الرابع:** ومما يدل على عدم معرفة الراسخين في العلم لتأويل المتشابه قوله تعالى: ﴿كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ يعني أن الراسخين في العلم آمنوا بما عرفوه على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله؛ إذ لو كانوا عالمين بالتفصيل لم يبق لهذا الكلام فائدة، فإن ظاهر قوله: ﴿كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ مشعر بعجزهم عن إدراك تأويل المتشابه مشيرٌ إليه كالتعليل للإيمان بالمتشابه، وأن الوجه فيه كونه من عند الله ليس إلا، فكلامهم هذا يدل على التسليم المحض لله – تعالى – ومن عرف الشيء وفهمه لا يعبر عنه بما يدل على التسليم المحض (2).

**الخامس**: أن تأويل المتشابه قد يكون معلومًا، وقد يكون مظنونًا، والقول بالظن في معرفة الله – تعالى – غير جائز، إذ ربما أولنا الآية على غير مراد الله – تعالى – فوقعنا في الزيغ، ولذلك وجب أن نقول كما قال الراسخون في العلم: ﴿كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَا﴾ آمنا بظاهره، وصدقنا بباطنه، ووكلنا علمه إلى الله – تعالى – ولسنا مكلفين بمعرفة ذلك؛ إذ ليس من شرائط الإيمان وأركانه (3).

---

(1) انظر: ترجيح أساليب القرآن، ص157.

(2) انظر: أساس التقديس، ص185. وتفسير المنار ج 3، ص166.

(3) انظر: أساس التقديس، ص186، والملل والنحل، ج1، ص95، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو، سنة 1375هـ/1956م.

**السادس**: أن هذه المتشابهات في القرآن والسنة كثيرة، والدواعي إلى البحث عنها والوقوف على حقائقها متوفرة، فلو كان البحث عن تأويلها على سبيل التفصيل جائزًا؛ لكان أولى الخلق بذلك الصحابة والتابعون وأتباعهم - رضي الله عنهم - ولو فعلوا ذلك لاشتهر ولنقل بالتواتر، بل الثابت عنهم أنهم في طول عمرهم إلى آخر أعمارهم قد بالغوا في زجر من خاض فيها وسأل عنها وتكلم بها.

وحيث لم يرد عن واحد من الصحابة والتابعين وأتباعهم الخوض في المتشابهات بل ورد عنهم النهي عن الخوض فيها، علمنا أن الخوض فيها وطلب تأويلها غير جائز [1].

**السابع:** ويدل على صحة هذا المذهب أيضًا "ما أخرجه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس أنه كان يقرأ: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ يقول السيوطي: "فهذا يدل على أن الواو للاستئناف؛ لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة، فأقل درجتها أن تكون خبرًا بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه على من دونه"[2].

وحكى الفراء أن في قراءة أبي بن كعب أيضًا: "ويقول الراسخون في العلم" وأخرج ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش قال في قراءة ابن مسعود: (وإن تأويله إلا عند الله، والراسخون في العلم يقولون آمنا به).

وأخرج الطبراني في الكبير عن أبي مالك الأشعري أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: "لا أخاف على أمتي إلا ثلاث خلال، أن يكثر لهم المال فيتحاسدوا فيقتتلوا، وأن يفتح لهم الكتاب فيأخذه المؤمن يبتغي تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله" الحديث.

وأخرج ابن مردويه عن أبيه عن جده عن رسول الله ﷺ قال: "إن القرآن لم ينزل ليكذب بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به".

---

(1) انظر: أساس التقديس، ص185. والغزالي: إلجام العوام، ص34، الطبعة المنيرية، سنة 1351هـ.

(2) السيوطي: الإتقان، ج2، ص3.

وأخرج الحاكم عن ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: "كان الكتاب الأول ينزل من باب واحد على حرف واحد، ونزل القرآن من سبعة أبواب على سبعة أحرف: زجر وأمر، وحلال وحرام، ومحكم ومتشابه، وأمثال، فأحلوا حلاله وحرموا حرامه، وافعلوا ما أمرتم به، وانتهوا عما نهيتم عنه، واعتبروا بأمثاله، آمنوا بمتشابهه، وقولوا آمنا به كل من عند ربنا".

وأخرج ابن جرير عن ابن عباس مرفوعا: "أُنزل القرآن على أربعة أحرف: حلال وحرام لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير تفسره العرب، وتفسير تفسره العلماء، ومتشابه لا يعلمه إلا الله، ومن ادعى علمه سوى الله فهو كاذب".

وأخرج ابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس قال: "نؤمن بالمحكم وندين به، ونؤمن بالمتشابه ولا ندين به، وهو من عند الله كله"، وأخرج أيضًا عن عائشة قالت: "كان رسوخهم في العلم أن آمنوا بمتشابهه ولا يعلمونه".

وأخرج الدارمي عن عمر بن الخطاب قال: "إنه سيأتيكم أناس يجادلونكم بمتشابهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله"[1].

فكل هذه الآيات والأحاديث والآثار تدل على أن المتشابه لا يعلمه إلا الله تعالى، وأن الخوض فيه غير جائز.

**ثانيًا: من أجاز التأويل.**

وأمّا القائلون بأن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه، فقد رجحوا أن "**الواو**" في قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ للعطف، وأن قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ جملة حالية موضحة لحال الراسخين في العلم، كأنه قال: والراسخون في العلم قائلين: **آمنا به**، والمعنى أنهم يقولون: علمنا وآمنا؛ لأن الإيمان قبل العلم محال، إذ لا يتصور الإيمان مع الجهل، وأيضًا لو لم يعلموا لم يكونوا من الراسخين في العلم، ولم يقع الفرق بينهم وبين

(1) انظر في كل هذه الأحاديث والآثار، السيوطي: الإتقان، ج2، ص3، 4.

الجهل [1].

**وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها:**

**أولًا**: لو كان المتشابه لا يعلم معناه أحد إلا الله، لما علم الرسول ﷺ معناه، ولكنه لا يسوغ لأحد أن يقول: إن الرسول لم يعلم معنى المتشابه "فإذا جاز أن يعلمه الرسول ﷺ مع قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ جاز أن يعرفه الربانيون من صحابته، والمفسرون من أمته"[2].

**ثانيًا**: إن الله – تعالى – لم يخاطب المكلفين بما لا يفهمون؛ لأن ذلك عبث، والله – سبحانه – يتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وهو سبحانه وتعالى لم ينزل شيئًا من القرآن إلا ليدل على معنى أراده، ولينتفع به، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان مفهومًا، وإذن "فالقرآن يجب أن يكون مفهوما، ولا سبيل إليه في الروايات المتشابهة إلا بذكر التأويلات، فكان المصير إلى التأويل واجبًا"[3].

وقد ذهب إلى هذا عامة المتكلمين، قال الراغب في مقدمة تفسيره: "وذهب عامة المتكلمين إلى أنَّ كل القرآن يجب أن يكون معلومًا؛ وإلا لأدى إلى إبطال فائدة الانتفاع به"[4].

"واختار هذا القول النووي، فقال في شرح مسلم: إنه الأصح؛ لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق إلى معرفته"[5].

**ثالثًا**: واستدل أصحاب هذا الرأي أيضًا بما روي عن السلف من أقوال تؤيد أنهم كانوا يعرفون معنى المتشابه، وأنهم جوزوا التأويل، وقد عارضوا بهذه الأقوال أصحاب الرأي السابق الذين ذهبوا إلى منع التأويل.

---

(1) انظر الزركشي: البرهان، ج2، ص73.

(2) المرجع السابق، ج2، ص73.

(3) الرازي: أساس التقديس، ص187.

(4) الزركشي: البرهان، ج2، ص74.

(5) السيوطي: الإتقان، ج2، ص3.

فقد أخرج ابن المنذر من طريق مجاهد عن ابن عباس في قوله﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾. قال: " أَنَا مِمَّنْ يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ".

وأخرج عبد بن حميد عن مجاهد في قوله: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ "قال: يعلمون تأويله ويقولون: آمنا به".

وأخرج ابن أبي حاتم عن الضحاك قال: " الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَعْلَمُونَ تَأْوِيلَهُ، وَلَوْ لَمْ يَعْلَمُوا تَأْوِيلَهُ لَمْ يَعْلَمُوا نَاسِخَهُ مِنْ مَنْسُوخِهِ وَلَا حَلَالَهُ مِنْ حَرَامِهِ وَلَا مُحْكَمَهُ مِنْ مُتَشَابِهِ "(1).

وقال ابن تيمية في "تفسير سورة الإخلاص":

"ومما يحتج به من قال: الراسخون في العلم يعلمون التأويل: ما ثبت في صحيح البخاري عن ابن عباس أن النبي ﷺ دعا له، وقال: (اللّٰهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) فقد دعا له بعلم التأويل مطلقًا.

وابن عباس فسر القرآن كله، قال مجاهد: عَرَضْت الْمُصْحَفَ عَلَى ابْنِ عَبَّاسٍ مِنْ فَاتِحَتِهِ إِلَى خَاتِمَتِهِ أُوقِفُهُ عِنْدَ كُلِّ آيَةٍ وَأَسْأَلُهُ عَنْ تَفْسِيرِهَا، وكان يقول، أنا من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله"(2).

والتأويل الذي ذهب ابن تيمية إلى جوازه، وإلى أن السلف كانوا يعرفونه ويخوضون فيه إما هو التفسير، ومعرفة المعنى، فقد قال في "تفسير سورة الإخلاص".

"الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة، وأقوال السلف على أن جميع القرآن مما يمكن علمه وفهمه وتدبره، وهذا مما يجب القطع به، وليس معناه قاطعا على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه، فقد قال كثير منهم: إنهم يعلمون تأويله، منهم مجاهد مع جلالة قدره، والربيع بن أنس، ومحمد بن جعفر بن الزبير، ونقلوا ذلك عن ابن عباس، وأنه قال: أنا

(1) السيوطي: الإتقان، ج2، ص3.

(2) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص127.

من الراسخين في العلم الذين يعلمون تأويله"[1].

وقال في "الإكليل في المتشابه والتأويل" :

"ولم يقل في المتشابه: لا يعلم تفسيره، ومعناه إلا الله، وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وهذا هو فصل الخطاب بين المتنازعين في هذا الموضع، فإن الله أخبر أنه لا يعلم تأويله إلا هو، ولكنه لم ينف علمهم بمعناه، وتفسيره، بل قال: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓا۟ ءَايَٰتِهِۦ﴾[ص: 29] وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات، وما لا يعقل له معنى لا يتدبر، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾[النساء: 82] ولم يستثن منه شيئا نهى عن تدبره"[2].

وأما ما استشهد به من ذهب إلى منع التأويل من أن الله – تعالى – قد ذم الذين يتبعون ما تشابه، وأن النبي ﷺ قد حذر منهم، وأن عمر قد ضرب صبيغ بن عسل لاتباعه المتشابه، وقالوا: إن هذا يدل على عدم جواز الخوض في المتشابه وتأويله.

**فقد رد عليهم من ذهب إلى جواز التأويل بأن الذم في الآية من وجهين:**

**أحدهما**: أن الله – تعالى – إنما ذم الذين يبتغون التأويل بذهابهم إلى ما يخالف المحكمات يبتغون بذلك الفتنة.

وأما الراسخون في العلم فليسوا كذلك، إذ إنهم أهل اليقين الثابت الذي لا زلزال فيه ولا اضطراب، فهؤلاء يبتغون فهم المتشابه، فيفيض الله عليهم فهمه بما يتفق مع المحكم.

يقول إمام الحرمين: "إن التوبيخ إنما لحق من تتبع المتشابه وأضرب عن المحكمات، وهذا ظاهر الآية، وهو مستنكر وفاقا، فإن من رام تأويل المتشابه قبل العلم بالمحكمات ذل وضل، فإن سبيل التأويل رد المتشابه إلى فحوى المحكم"[3].

(1) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص120.

(2) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص8.

(3) إمام الحرمين: الشامل، ص552.

**الوجه الثاني**: أن الذم إنما وقع على من يتبع المتشابه لابتغاء الفتنة، وابتغاء التأويل، وهو حال أهل القصد الفاسد الذين يريدون القدح في القرآن، فلا يطلبون إلا المتشابه لإفساد القلوب وفتنتها، ويطلبون تأويله، ليس طلبهم لتأويله من أجل الاهتداء، بل من أجل الفتنة [1].

وهؤلاء هم الذين عناهم النبي ﷺ بقوله: "إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم"؛ إذ إنهم يتبعون، أي: يطلبون ويقصدون المتشابه دون المحكم، وهذا فعل من قصده الفتنة.

وكذلك صبيغ بن عسل إنما ضربه عمر بن الخطاب – رضي الله عنه –؛ لأن قصده بالسؤال عن المتشابه لابتغاء الفتنة، وهذا كمن يورد أسئلة وإشكالات على كلام الغير، يقول: ماذا أريد بكذا، وغرضه التشكيك والطعن فيه، وليس غرض معرفة الحق، وأما من سأل عن المتشابه لمعرفته وفهمه، لا يقصد بذلك فتنة، فهذا لم يذمه الله تعالى[2].

**الحكمة من إنزال المتشابه**

لكن ما هو وجه الحكمة في أن يجعل الله سبحانه القرآن بعضه محكما وبعضه متشابهًا؟ وما فائدة أن يشتمل القرآن فيما اشتمل من آيات على ما هو متشابه منها؟ ولماذا لم يكن القرآن كله محكما واضح الدلالة بدلًا من هذا المتشابه الذي يوقع في اللبس والفتنة؟ ولقد صار بسبب هذه الآيات المتشابهات شبهًا عظيمة وفتنًا كبيرة وقعت بين المسلمين، فأحدثت بينهم الشقاق والخلاف وتفرقوا بسببها شيعًا وأحزابًا.

**وقد أجاب العلماء عن هذا بإجابات متعددة مختلفة تبعًا لتعدد المذاهب واختلاف المشارب، ونحن نذكر منها ما يأتي:**

**قيل**: إن الله تعالى أنزل المتشابه ابتلاءً واختبارًا؛ ليمتحن قلوبنا في الإيمان والتصديق به، والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، فالذين في قلوبهم زيغ يكفرون به – وهو الحق

(1) انظر: ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص122.

(2) نفس المرجع السابق والصفحة بتصرف يسير، وانظر: الإكليل مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص8.

من ربهم – ويتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة، والخروج من الدين بالكلية، والذين اهتدوا يقولون: آمنا به كل من عند ربنا، ولو كان كل ما في القرآن واضحًا لا شبهة فيه عند أحد من الناس لما كان في الإيمان شيء من معنى الخضوع لأمر الله تعالى والتسليم له [(1)].

والمؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام اللَّه ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره، ففتح اللَّه عليه وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوّة في إيقانه [(2)].

**وقيل**: إن الله – تعالى – جعل القرآن على هذا الوجه؛ ليكون تكليفنا به أشق، ويكون في الثواب أدخل، وكلما كان التكليف أشق كان الثواب أجزل "ومتى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول إلى الحق أصعب وأشق، فزيادة المشقة توجب زيادة الثواب، قال تعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ﴾[آل عمران: 142]"[(3)].

**وقيل**: إن الله تعالى لما كلفنا النظر وحثنا عليه، ونهانا عن التقليد ومنعنا منه جعل بعضه محكما وبعضه متشابها؛ ليكون ذلك داعيًا لنا إلى البحث والنظر والاستعانة بدلائل العقل، والاستكثار من سائر العلوم، وبهذا يتخلص المرء منا من ظلمة الجهل والتقليد[(4)].

**يقول الزمخشري**: "لو كان القرآن كله محكما لما تعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون إليه فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به"[(5)].

---

(1) انظر: تفسير المنار، ج3، ص170. ومناهل العرفان للزرقاني، ج2، ص178.

(2) انظر: الزمخشري: الكشاف، ج1، ص259.

(3) الرازي: أساس التقديس، ص190. وانظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص600.

(4) انظر: عبد الجبار: شرح الأصول، ص600، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ص58، والرازي أساس القديس، ص191.

(5) انظر: الزمخشري: الكشاف، ج1، ص259.

**وقيل**: "إنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علما دالا على صدق النبي ﷺ ، وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريق التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريقة ليكون أشبه بطريقة العرب وأدخل في الإعجاز "(1).

**وهناك سبب آخر يتقدم به الرازي ويراه أقوى الأسباب لورود آيات متشابهات في القرآن وهو**: "أن القرآن يشتمل على دعوة العوام والخواص، والعوام تنبو في أكثر الأمور عن إدراك الحقائق العقلية المحضة، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم محض فوقع في التعطيل، فكان الأصلح أن يخاطبوا بألفاظ دالة على ما يناسب ما تخيلوه وتوهموه، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح.

**فالقسم الأول**: وهو الذي يخاطبون به في أول الأمر يكون من باب المتشابهات، **والقسم الثاني**: وهو الذي يكشف لهم في آخر الأمر هو من المحكمات "(2).

***

(1) عبد الجبار: شرح الأصول، ص600.

(2) الرازي: أساس التقديس، ص192.

# الفصل الثالث
## موقف السلف من مسائل العقيدة

وجد المسلمون في الصدر الأول من الإسلام – السلف – أن الله – تعالى – قد صرح بأنه أكمل الدين فقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 3].

روى الطبري في تفسيره عن ابن عباس – رضي الله عنهما – في قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ قال: "أخبر الله نبيه ﷺ أنه قد أكمل لهم الإيمان، فلا يحتاجون إلى زيادة أبدًا، وقد أتمه – عز وجل – فلا ينقصه أبدا، وقد رضيه فلا يسخطه أبدا"[1].

ولما كان الدين قد كمل، وكان مصدر العقائد الإيمانية – التي تحدثنا عنها في الفصل الأول – هو الكتاب والسنة، فقد تلقى السلف هذه العقائد كما أتت عن طريق الكتاب والسنة، ولم يكن للعقل عندهم نصيب في تقرير تلك العقائد، إذ أن العقل قاصر عن إدراك هذه الأمور على حقيقتها.

يقول المقريزي في الخطط: "لما أنزل الله شريعته على رسوله محمد ﷺ كان سبيل العارف بالله أن يجمع في معرفته بالله بين معرفتين: **إحداهما:** المعرفة التي تقتضيها الأدلة العقلية، **والأخرى:** المعرفة التي جاءت بها الإخبارات الإلهية، وأن يرد علم ذلك إلى الله – تعالى – ويؤمن به، وبكل ما جاءت به الشريعة على الوجه الذي أراده الله – تعالى – من غير تأويل بفكره، ولا تحكم فيه برأيه.

وذلك أن الشرائع إنما أنزلها الله – تعالى – ؛ لعدم استقلال العقول البشرية بإدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله –وأنَّى لها ذلك وقد تقيدت بما عندها من إطلاق ما هنالك؟ فإن وهبها علمًا بمراده من الأوضاع الشرعية، ومنحها الاطلاع على حكمه في ذلك

(1) الطبري: تفسير، ج9، ص518، دار المعارف بمصر، سنة 1957م.

كان من فضله تعالى"[1].

**ويتفق مع هذا قول الفارابي الذي جعل للوحي ومدركاته مستوى لا يستطيع العقل الإنسان أن يصل إليه، فهو يقول:**

"إن الإنسان إنما تفيده الملل بالوحي ما شأنه ألا يدركه بعقله، وما يخور عقله عنه، وإلا فلا معنى للوحي ولا فائدة، إذ كان إنما يفيد الإنسان ما يعلمه وما يمكن إذا تأمله أن يدركه بعقله.

ولو كان كذلك لوكل الناس إلى عقولهم، ولما كانت بهم حاجة إلى نبوة ولا إلى وحي، لكن لم يفعل بهم ذلك، فلذلك ينبغي أن يكون ما تفيده الملل من العلوم ما ليس في طاقة عقولنا إدراكه، بل وتستنكره عقولنا أيضًا"[2].

وليس هذا طعنا في العقل، بل العقل – كما يقول ابن خلدون: "العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال"[3].

وكانت أدلة السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم وكبار الأئمة – على وجود الله تعالى – ووحدانيته، وأسمائه وصفاته، ونبوة أنبيائه، وكتبه وملائكته، واليوم الآخر، والقدر، هي أدلة القرآن والسنة، ولم يتجهوا إلى الطرق الكلامية أو الفلسفية في وضع المقاييس العقلية، وترتيب المقدمات وتحرير طرق المجادلة، يقول المقريزي:

"ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله - تعالى – وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئًا من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة، فمضى

---

(1) المقريزي: الخطط، ج3، ص310، الناشر دار التحرير للطباعة والنشر عن طبعة بولاق.

(2) الفارابي: إحصاء العلوم، ص132، 133، تحقيق دكتور عثمان أمين، ط الثالثة، سنة 1968م، نشر مكتبة الأنجلو.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص392، الناشر: دار التحرير للطباعة والنشر، سنة 1386هـ/1966م.

عصر الصحابة - رضي الله عنهم - على هذا"[1].

ويقول الإمام الغزالي: "إنهم – أي الصحابة – كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد ﷺ وإلى إثبات الإلهية مع عبدة الأصنام، وإلى إثبات البعث مع منكريه، ثم ما زادوا على هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن...

وما ركبوا ظهر اللجاج في وضع المقاييس، وترتيب المقدمات، وتحرير طريق المجادلة وتذليل طرقها، ومنهاجها لعلمهم بأن ذلك مثار الفتنة ومنبع التشويش"[2].

وكان اقتصار السلف في معرفة مسائل أصول الدين والاستدلال عليها على الكتاب والسنة نابعًا من إيمانهم بأن الله - تعالى – قد بينها أحسن بيان، وأن الرسول ﷺ بينها كذلك بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر، وبلغها البلاغ المبين.

يقول ابن تيمية في "تفسير سورة الإخلاص":

"فقد تبين أن الواجب طلب علم ما أنزل الله على رسوله من الكتاب والحكمة ومعرفة ما أراد بذلك، كما كان على ذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان ومن سلك سبيلهم، فكل ما يحتاج الناس إليه في دينهم، فقد بينه الله ورسوله بيانًا شافيًا، فكيف بأصول التوحيد والإيمان"[3].

ويقول في كتاب "النبوات":

"فصل: قد ذكرنا في غير موضع أن أصول الدين الذي بعث الله به رسوله – محمدًا ﷺ قد بينها الله في القرآن أحسن بيان وبين دلائل الربوبية، والوحدانية، ودلائل أسماء الله وصفاته، وبين دلائل نبوة أنبيائه، وبين المعاد وبين أحكامه، وقدرته عليه في غير موضع وبين

---

(1) المقريزي: الخطط، ج3، ص302.

(2) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، ص30، المطبعة المنيرية، سنة 1351هـ.

(3) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص155، المطبعة المنيرية، سنة 1352هـ.

وقوعه"[1].

ويقول في كتاب "موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول":

"فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده، التصديق به من هذه المسائل (مسائل أصول الدين: كمسائل التوحيد والصفات، والقدر، والنبوة والمعاد) فقد بينه الله ورسوله بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين وبينه للناس، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده بالرسل الذين بينوه وبلغوه.

وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله ﷺ مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب والمستحب"[2].

لذلك كان السلف – رضوان الله عليهم- يكتفون في معرفة العقائد وفي الاستدلال عليها، بالكتاب والسنة.

وكانوا يرون أن السلامة في الاتباع لما أمروا به، والإعراض عن طلب ما زوي عنهم علمه، وطوي عنهم خبره، والوقوف عند المتشابه، يؤمنون به ويكلون علمه إلى الله – تعالى –.

وقد رأوا أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، ويكون حاكمًا عليه؛ لأن هذا من التقدم بين يدي الله ورسوله، وقد نهى الله – تعالى – عن ذلك، فقال – تعالى – ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[الحجرات: 1] بل يجب أن يكون ملبيًا من وراء وراء.

يقول الشاطبي: "ولم ينكر أحد منهم ما جاء من الشرع، بل أقروا وأذعنوا لكلام الله وكلام رسوله ﷺ ولم يصادموه، ولا عارضوه بإشكال ولو كان شيء من ذلك لنقل إلينا، كما نقل إلينا سائر سيرهم وما جري بينهم من القضايا والمناظرات في الأحكام الشرعية – فلما لم ينقل إلينا

---

(1) ابن تيمية: النبوات، ص155، الناشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة، سنة 1386هـ.

(2) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول صريح المعقول، ج1، ص13، مطبعة السنة المحمدية بمصر، سنة 1370هـ/1951م.

شيء من ذلك، دل على أنهم آمنوا به وأقروه، كما جاء من غير بحث ولا نظر "[1].

وقد مضى زمن النبي ﷺ "وهو المرجع في الحيرة، والسراج في ظلمات الشبهة "[2] ولم يكن هناك اختلاف بين المسلمين في العقائد، وإنما كانوا على عقيدة واحدة هي ما جاءت في الكتاب والسنة، ولم يكن عندهم شبهة أو شك فيما أتى به الشرع؛ لأنهم كما يقول طاش كبرى زادة – "أدركوا زمان الوحي وشرف صحبة صاحبه، وأزال نور الصحبة عنهم ظلم الشكوك والأوهام "[3].

وكانوا يكرهون الجدال والكلام والخوض في المسائل الاعتقادية؛ لأنهم وجدوا أن الله – تعالى – قد نهى عن الخوض والجدال في آياته، وحذر من – اتباع المتشابه وكذلك فعل النبي ﷺ وحذر من ضرب الكتاب بعضه ببعض.

ونحن سنبدأ بذكر الآيات المتعلقة بالجدل في الدين، ثم نتبعها بالأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ، ثم أقوال الصحابة، والتابعين وأتباعهم، وكبار الأئمة.

**أولًا: الآيات المتعلقة بالجدل في الدين**

1- قال تعالى: ﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا۟ فِى حَدِيثٍ غَيْرِهِۦ ۚ وَإِمَّا يُنسِيَنَّكَ ٱلشَّيْطَٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ ٱلذِّكْرَىٰ مَعَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ [الأنعام: 68].

والخوض في آيات الله – تعالى – الذي نهى الله تعالى عنه إنما يكون بالتكذيب والاستهزاء والطعن فيها، وبمعارضة بعض الآيات ببعض، وبمعارضة الآيات بالعقل.

2- وقال تعالى: ﴿ مَا يُجَٰدِلُ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَا يَغْرُرْكَ تَقَلُّبُهُمْ فِى ٱلْبِلَٰدِ ﴾ [غافر: 4].

---

(1) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص191، دار التحرير للطبع والنشر، سنة 1970م.

(2) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص7، الطبعة الثانية، مطبعة المنار بمصر، سنة 1326هـ.

(3) طاش كبرى زادة: مفتاح السعادة، ج2، ص32. نقلاً عن التمهيد لمصطفى عبد الرازق، ص272، الطبعة الثانية مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، سنة 1379هـ/1959م.

3- وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ إِن فِي صُدُورِهِمۡ إِلَّا كِبۡرٞ مَّا هُم بِبَٰلِغِيهِۚ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[غافر: 56].

يقول البيضاوي في تفسيره: "قوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُجَٰدِلُونَ فِيٓ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ بِغَيۡرِ سُلۡطَٰنٍ أَتَىٰهُمۡ﴾عام في كل مجادل مبطل، وإن نزل في مشركي مكة أو اليهود حين قالوا: لست صاحبنا، بل هو المسيح ابن داود يبلغ سلطانه البر والبحر، وتسير معه الأنهار"(1).

4- قال تعالى: ﴿وَيُرۡسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ وَهُمۡ يُجَٰدِلُونَ فِي ٱللَّهِ﴾[الرعد: 13]. يقول السيوطي: "أخرج النسائي والبزار عن أنس قال بعث رسول الله ﷺ رجلاً من أصحابه إلى رجل من عظماء الجاهلية يدعوه إلى الله، فقال: إيش ربك الذي تدعوني إليه؟ أمن حديد، أو نحاس، أو من فضة، أو ذهب؟

فأتى النبي ﷺ فأخبره – وأعاده الثانية والثالثة، فأرسل الله عليه صاعقة فأحرقته – ونزلت هذه الآية: ﴿وَيُرۡسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ﴾(2).

## ثانيًا: الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ المتعلقة بترك الجدل في الدين

وقد رويت عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة في ذم الجدال في الدين واتباع المتشابه، والاختلاف في الكتاب وضرب بعضه ببعض، منها:

1- ما أخرجه البخاري ومسلم عن عائشة – رضي الله عنها – قالت: "تلا رسول الله ﷺ ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ قالت: "قال رسول الله ﷺ إذا رأيتم

(1) البيضاوي: تفسير، ج2، ص163.

(2) السيوطي: أسباب النزول، ص104، طبع القاهرة، سنة 1382هـ، والحديث أخرجه البزار في مسنده 13/361/ح 7007.

الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم "[1].

2- وأخرج البخاري عن أنس قال: قال رسول الله ﷺ "لن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا هذا الله خالق كل شيء فمن خلق الله؟ "[2].

3- وأخرج البخاري ومسلم عن جندب بن عبد الله البجلي قال: قال رسول الله ﷺ «اقْرَءُوا الْقُرْآنَ مَا ائْتَلَفَتْ عَلَيْهِ قُلُوبُكُمْ فَإِذَا اخْتَلَفْتُمْ فَقُومُوا عَنْهُ » [3].

4- وأخرج مسلم عن عبد الله بن عمرو قال: " هَجَّرْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَإِنَّا لَجُلُوسٌ إِذِ اخْتَلَفَ رَجُلَانِ فِي آيَةٍ، فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، فَقَالَ: «إِنَّمَا هَلَكَتِ الْأُمَمُ قَبْلَكُمْ بِاخْتِلَافِهِمْ فِي الْكِتَابِ» [4].

5- وأخرج البخاري عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ قال: « دَعُونِى مَا تَرَكْتُكُمْ ، إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِسُؤَالِهِمْ وَاخْتِلافِهِمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ ، فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَىْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ ، وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأْتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ » [5].

6- وأخرج ابن سعد في الطبقات الكبرى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن ابني العاص قالا: "ما جلسنا مجلسًا في عهد رسول الله ﷺ كنا أشد اغتباطًا من مجلس جلسناه يومًا، فإذا أناس عند حجر رسول الله ﷺ يتراجعون في القرآن، فلما رأيناهم اعتزلناهم، ورسول الله ﷺ خلف الحجر يسمع كلامهم.

فخرج علينا رسول الله ﷺ مغضبًا – يعرف الغضب في وجهه، حتى وقف عليهم فقال: يا قوم، بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه ببعض.

إن القرآن لم ينزل لتضربوا بعضه ببعض، ولكن ليصدق بعضه بعضا، فما عرفتم منه فاعملوا

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه 4/ 1655 /ح4273، ومسلم في صحيحه 4/ 2053/ح2665.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 6/ 2660/ ح6866.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه 4/ص1929 ح4774، ومسلم في صحيحه 4/ 2053/ح 2667.

(4) أخرجه مسلم في صحيحه 4/ 2053/ح2666.

(5) أخرجه البخاري في صحيحه 6/ 2658/ ح6858.

به، وما تشابه عليكم فآمنوا به، ثم التفت إلي وإلى أخي فغبطنا أنفسنا ألا يكون رآنا معهم"(1).

7- وأخرج مسلم عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ « إِنَّ أَبْغَضَ الرِّجَالِ إِلَى اللَّهِ الأَلَدُّ الْخَصِمُ » (2).

8- وأخرج الهروي في كتابه ذم الكلام عن أبي أمامة عن النبي ﷺ قال: « مَا ضَلَّ قَوْمٌ بَعْدَ هُدَى كَانُوا عَلَيْهِ إِلَّا أُوتُوا الْجَدَلَ» ، ثم تلا رسول الله ﷺ: ﴿مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ﴾ [الزخرف: 58]"(3).

9- وأخرج أيضًا عن أبي الدرداء وأبي أمامة وأنس بن مالك ووائلة بن الأسقع قالوا: «خرج إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَتَنَازَعُ فِي شَيْءٍ مِنَ الدِّينِ، فَغَضِبَ غَضَبًا شَدِيدًا لَمْ يَغْضَبْ مِثْلَهُ ثُمَّ انْتَهَرَنَا، قَالَ يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ: لَا تُهِيجُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ وَهَجَ النَّارِ، ثمَّ قَالَ بِهَذَا أَمرتكُم أَو لَيْسَ عَنْ هَذَا نَهَيْتُكُمْ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بِهَذَا، ثُمَّ قَالَ: ذَرُوا الْمِرَاءَ لِقِلَّةِ خَيْرِهِ..ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ نَفْعَهُ قَلِيلٌ وَيَهِيجُ الْعَدَاوَةَ بَيْنَ الْإِخْوَانَ..ذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّ الْمِرَاءَ لَا تُؤْمَنُ فِتْنَتُهُ..ذَرُوا الْمِرَاءَ، فَإِنَّ الْمِرَاءَ يُورِثُ الشَّكَّ وَيُحْبِطُ الْعَمَلَ..ذَرُوا الْمِرَاءَ، فَإِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يُمَارِي ذَرُوا الْمِرَاءَ، فَكَفَى بِكَ إِثْمًا أَنْ لَا تَزَالَ مُمَارِيًا..ذَرُوا الْمِرَاءَ، فَإِنَّ الْمُمَارِيَ لَا أَشْفَعُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.. ذَرُوا الْمِرَاءَ، فَأَنَا زَعِيمٌ بِثَلَاثَةِ أَبْيَاتٍ فِي الْجَنَّةِ فِي وَسَطِهَا وَرِبَاضِهَا وَأَعْلَاهَا لِمَنْ تَرَكَ الْمِرَاءَ وَهُوَ صَادِقٌ، وَذَرُوا الْمِرَاءَ فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَا نَهَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهُ بَعْدَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَشُرْبِ الْخَمْرِ ذَرُوا الْمِرَاءَ، فَإِنَّ الشَّيْطَانَ قَدْ يَئِسَ مِنْ أَنْ يُعْبَدَ، وَلَكِنْ رَضِيَ بِالتَّحْرِيشِ وَهُوَ الْمِرَاءُ فِي الدِّينِ..ذَرُوا الْمِرَاءَ، فَإِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ افْتَرَقُوا عَلَى إِحْدَى وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَالنَّصَارَى عَلَى ثِنْتَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً، وَإِنَّ أُمَّتِي سَتَفْتَرِقُ عَلَى ثَلَاثٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً كُلُّهُمْ عَلَى الضَّلَالَةِ إِلَّا السَّوَادَ

---

(1) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج4، ق1، ص141، دار التحرير للطباعة والنشر.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه 2054/4/ح 2668.

(3) أخرجه الهروي في ذم الكلام 50/1.

الْأَعْظَمَ، قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنِ السَّوَادُ الْأَعْظَمُ قَالَ مَنْ كَانَ عَلَى مَا أَنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي مَنْ لَمْ يُمَارِ فِي دِينِ اللَّهِ، وَلَمْ يُكَفِّرْ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ بِذَنْبٍ، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْإِسْلَامَ بَدَأَ غَرِيبًا وَسَيَعُودُ غَرِيبًا، فَطُوبَى لِلْغُرَبَاءِ. قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَنِ الْغُرَبَاءُ .قَالَ: الَّذِي يُصْلِحُونَ إِذَا فَسَدَ النَّاسُ، وَلَا يُمَارُونَ فِي دِينِ اللَّهِ، وَلَا يُكَفِّرُونَ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ بذنب»[(1)].

**ثالثًا: أقوال الصحابة المتعلقة بترك الجدل في الدين.**

وسار صحابة رسول الله ﷺ على نهج الكتاب والسنة، في النهي عن الجدال في الدين، واتباع المتشابه، ومعارضة النصوص بعضها ببعض.

وكان الدين عندهم قائمًا على الاتباع وعدم الابتداع، لذلك كانوا يوصون بالاشتغال فيما تحته عمل – وكانوا ينهون ويحذرون من التكلف في الدين ومن الخوض فيما لا طاقة للعقل بالوصول إلى كنهه وحقيقته، ثم كانوا يوجبون الإيمان والتسليم، وتفويض المعنى إلى الله – تعالى – في المتشابه.

1- "أخرج الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار أن رجلاً يقال له صبيغ قدم المدينة، فجعل يسأل عن متشابه القرآن، فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل فقال: من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ، فأخذ عرجونا من تلك العراجين، فضربه حتى دمى رأسه، وفي رواية عنه، فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبره، ثم تركه حتى برئ، فدعا به ليعود فقال: إن كنت تريد قتلي، فاقتلني قتلاً جميلاً، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين "[(2)].

2- وأخرج الهروي عن أبي قال: " مَا اسْتَبَانَ لَكَ فَاعْمَلْ بِهِ وَانْتَفِعْ بِهِ وَمَا شُبِّهَ عَلَيْكَ فَآمِنْ بِهِ وَكِلْهُ إِلَى عالمه "[(3)].

---

(1) أخرجه الهروي في ذم الكلام 1/66/ح53.

(2) أخرجه الدارمي في مسنده 1/66/ح144.

(3)أخرجه الهروي في ذم الكلام 1/187/ح155.

3- وأخرج عن ابن عباس في قوله: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ﴾ قال: "هُمْ أَصْحَابُ الْخُصُومَاتِ وَالْمِرَاءِ فِي دين الله"(1) وأخرج عن ابن عباس أيضًا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَ ٱلَّذِينَ يَخُوضُونَ فِيٓ ءَايَٰتِنَا﴾ قال: "هُمْ أَصْحَابُ الْخُصُومَاتِ وَالْمِرَاءِ فِي دين الله "(2).

4- وأخرج عن وهب بن منبه قال: "كُنْتُ أَنَا وَعِكْرِمَةُ نَقُودُ ابْنَ عَبَّاسٍ بَعْدَ مَا ذَهَبَ بَصَرُهُ حتَّى دَخَلْنَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ فَإِذَا قَوْمٌ يَمْتَرُونَ فِي حَلَقَةٍ لَهُمْ مِمَّا يَلِي بَابَ بَنِي شَيْبَةَ فَقَالَ لَنَا أُمَّا بِي حَلَقَةَ الْمِرَاءِ فَانْطَلَقْنَا بِهِ إِلَيْهِمْ فَوَقَفَ عَلَيْهِمْ وَسَأَلَ بهم فأرادوه على الْجُلُوسَ فَأَبَى عَلَيْهِمْ فَقَالَ انْتَسِبُوا لِي أَعْرِفْكُمْ فَانْتَسَبُوا لَهُ أَوْ مَنِ انْتَسَبَ مِنْهُمْ قَالَ فَقَالَ مَا عَلِمْتُمْ أَنَّ لِلَّهِ عِبَادًا أَصَمَّتْهُمْ خَشْيَتُهُ مِنْ غَيْرِ عِيٍّ وَلَا بُكْمٍ وَإِنَّهُمْ لَهُمُ الْعُلَمَاءُ الْفُصَحَاءُ النُّبَلَاءُ الطُّلَقَاءُ غَيْرَ أَنَّهُمْ إِذَا تَذَاكَرُوا عَظَمَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ طَاشَتْ لِذَلِكَ عُقُولُهُمْ وَانْكَسَرَتْ قُلُوبُهُمْ وَانْقَطَعَتْ أَلْسِنَتُهُمْ حتَّى إِذَا اسْتَفَاقُوا مِنْ ذَلِكَ تَسَارَعُوا إِلَى اللَّهِ بِالْأَعْمَالِ الزَّاكِيَةِ فَأَيْنَ أَنْتُمْ مِنْهُمْ قَالَ ثُمَّ تَوَلَّى عَنْهُمْ فَلَمْ يُرَ بَعْدَ ذَلِكَ رَجُلًا "(3).

## رابعًا: أقوال التابعين وأتباعهم وكبار الأئمة.

وكذلك سار التابعون وأتباعهم وكبار الأئمة على نفس المنهاج، وحذروا من مجالسة أهل الكلام، أو السماع منهم، أو مجادلتهم، وقد رأوا أن الجدل في الدين يؤدي إلى الخصومات والفرقة بين المسلمين، ومن ثم إلى التطاحن وهلاك الناس، وكانوا يرون أن الخير كل الخير في العمل، وأن وراء الجدل الشر المستطير.

1- أخرج الهروي عن هشام قال: "كان الحسن ومحمد يقولان: " لَا تُجَالِسُوا أَصْحَابَ الْأَهْوَاءِ وَلَا تَسْمَعُوا مِنْهُمْ ، وَلَا تجادلوهم " (4).

---

(1) نفس المرجع 1/185/ح153.

(2)أخرجه الهروي في ذم الكلام 4/263/ح 724.

(3) نفس المرجع، 4/259/ح 721.

(4) نفس المرجع، 4/297/ح 755.

2- وأخرج من طريق عبد الرزاق قال: "أخبرنا معمر قال: كَانَ ابْنُ طَاوُسٍ جَالِسًا فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْمُعْتَزِلَةِ فَجَعَلَ يَتَكَلَّمُ قَالَ: فَأَدْخَلَ ابْنُ طَاوُسٍ أَصْبُعَيْهِ فِي أُذُنَيْهِ وَقَالَ لِابْنِهِ أَيْ بُنَيَّ أَدْخِلْ أَصْبُعَيْكَ فِي أُذُنَيْكَ وَاسْدُدْ لَا تَسْمَعْ مِنْ كَلَامِهِ شَيْئًا. (1)

3- وأخرج عن محمد بن الحنفية قال: " لَا تُجَالِسُوا أَصْحَابَ الْخُصُومَاتِ، فَإِنَّهُمْ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ "(2).

1- وذكر الدارمي في كتابه "الرد على الجهمية" أن محمد بن الحنفية قال: "إنما تهلك هذه الأمة إذا تكلمت في ربها"(3).

وتابعهم على ذلك أئمة التابعين، والفقهاء، ومنهم :

**1- الإمام الأعظم : أبو حنيفة النعمان.**

وأخرج الهروي عن نوح الجامع (ابن أبي مريم) قال: "قلت لأبي حنيفة ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلاسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة". (4)

وأخرج عن محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة قال: "قال أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد، فإنه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم قال: وكان أبو حنيفة يحثنا على الفقه، وينهانا عن الكلام"(5).

ولكننا نعلم أن أبا حنيفة – رضي الله عنه – قد تكلم في مسائل علم الكلام، فتكلم في الأسماء والصفات، وفي أفعال العباد، وفي النبوة...إلخ.

---

(1) نفس المرجع، 4/300/ح 757.

(2) نفس المرجع 4/306/ح 765.

(3) الدارمي الرد على الجهمية، ص261، ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف الناشر، منشأة المعارف بالأسكندرية، سنة 1971م.

(4) أخرجه الهروي في ذم الكلام 5/206/ح1005.

(5) المرجع السابق 5/220/ح1019.

وكانت له في ذلك الوقت مؤلفات مثل الفقه الأكبر، والفقه الأبسط، وكانت له مجادلات مع رجال الفرق المعاصرين له.

وإذا، فكيف نوفق بين خوضه في هذه الأمور، وبين تلك الروايات التي تروي عنه نهيه عن الجدل وعلم الكلام؟

يذكر الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه " أبو حنيفة: حياته وعصره، وآراؤه وفقهه": أن هناك ثلاث روايات تفسر اشتغال أبي حنيفة بعلم الكلام ثم نهيه عن الاشتغال به بعد ذلك، وهذه الروايات قد ذكرت في تاريخ بغداد وفي المناقب لابن المكي، وفي الخيرات الحسان.

وتذكر أولى الروايات: أنه عندما تفرغ لطلب العلم، وصار هَمُّ نفسه اتجه إلى الفقه بعد أن استعرض العلوم المعروفة في ذلك العصر، ومنها علم الكلام، والروايتان الأخريان تبينان أنه اختار أولاً علم الكلام والجدل مع الفرق، ثم صرفه الله - تعالى – عنه إلى الفقه فاتجه بكليته إليه.

والروايات الثلاث هي:

**الأولى**: وهي تروى عن أبي يوسف صاحبه أنه سأله: كيف وفقت إلى الفقه؟ فقال: "أخبرك. أما التوفيق فكان من الله وله الحمد كما هو أهله ومستحقه.

إني لما أردت تعلم العلم جعلت العلوم كلها نصب عيني، فقرأت فنًا منها، وتفكرت عاقبته، وموضع نفعه، فقلت: آخذ في الكلام، ثم نظرت، فإذا عاقبته عاقبة سوء، ونفعه قليل، وإذا كمل الإنسان فيه لا يستطيع أن يتكلم جهارًا ورمي بكل سوء، ويقال: صاحب هوى".

**الثانية**: وهي تروى عن يحيى بن شيبان أن أبا حنيفة قال: "كنت رجلاً أعطيت جدلاً في الكلام، فمضى دهر أتردد فيه، وبه أخاصم، وعنه أناضل، وكان أصحاب الخصومات والجدال أكثرهم بالبصرة.

فدخلت البصرة نيفا وعشرين مرة، أقيم سنة وأقل وأكثر، وكنت نازعت طبقات الخوارج

والإباضية والصفرية وغيرهم، وكنت أعد الكلام أفضل العلوم، وكنت أقول: هذا الكلام في أصل الدين، فراجعت نفسي بعدما مضى لي فيه عمر، وتدبرت، فقلت:

إن المتقدمين من أصحاب النبي ﷺ والتابعين لم يكن يفوتهم شيء مما ندركه نحن، وكانوا عليه أقدر، وبه أعرف، وأعلم بحقائق الأمور، ثم لم ينتصبوا فيه منازعين ولا مجادلين، ولم يخوضوا فيه، بل أمسكوا عن ذلك، ونهوا عنه أشد النهي.

ورأيت خوضهم في الشرائع وأبواب الفقه، وكلامهم فيه عليه تجالسوا وإليه حضوا، كانوا يعلمون الناس، ويدعونهم إلى التعلم، ويرغبونهم فيه، ويفتون ويستفتون، وعلى ذلك مضى الصدر الأول من السابقين، وتبعهم التابعون عليه.

فلما ظهر من أمورهم هذا الذي وصفنا، تركنا المنازعة والمجادلة والخوض في الكلام، واكتفينا بمعرفته، ورجعنا إلى ما كان عليه السلف، وأخذنا فيما كانوا عليه، وشرعنا فيما شرعوا فيه، وجالسنا أهل المعرفة بذلك.

وإني رأيت من ينتحل الكلام ويجادل فيه قوم ليس سيماهم سيمى المتقدمين ولا منهاجهم منهاج الصالحين، رأيتهم قاسية قلوبهم، غليظة أفئدتهم، لا يبالون مخالفة الكتاب والسنة والسلف الصالح، ولم يكن لهم ورع ولا تقى.

**الثالثة**: وهي تروى عن زفر بن الهذيل تلميذه: يقول: "سمعت أبا حنيفة يقول: كنت أنظر في الكلام، حتى بلغت مبلغًا يشار إلي فيه بالأصابع وكنا نجلس بالقرب من حلقة حماد بن أبي سليمان، فجاءتني امرأةٌ يومًا فقالت: رجل له امرأة أراد أن يطلقها للسنة كم يطلقها؟ فأمرتها أن تسأل حمادًا، ثم ترجع فتخبرني، فسألتْ حمادًا فقال: يطلقها وهي طاهرة من الحيض والجماع تطليقة، ثم يتركها حتى تحيض حيضتين – فإذا اغتسلت فقد حلت للأزواج، فرجَعَتْ، فقلت: لا حاجة لي في الكلام، وأخذت نعلي فجلست إلى حمّاد"[1].

(1) انظر: محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقه، دار الفكر العربي، ص20-22.

**2- عمر بن عبد العزيز:**

وأخرج الهروي عن عمر بن عبد العزيز قال: " إِذَا سَمِعْتَ الْمِرَاءَ فَأَقْصِرْ. "[1] وقال ابن قتيبة: "وكنت قد سمعت بقول عمر بن عبد العزيز من جعل دينه غرضًا –هدفًا– للخصومات أكثر التنقل "[2].

**3- مسلم بن يسار:**

وأخرج ابن سعد في "الطبقات الكبرى" من طريق محمد بن واسع عن مسلم بن يسار قال: إياكم والمراء، فإنها ساعة جهل العالم، وبه يبتغي الشيطان زلته. قال محمد بن واسع: هذا الجدال، هذا الجدال "[3].

**4- أبو قلابة:**

وأخرج ابن سعد عن أبي قلابة قال: "لا تجالسوا أصحاب الأهواء، ولا تجادلوهم فإني لا آمن عليكم أن يغمسوكم في ضلالتهم، ويلبسوا عليكم ما كنتم تعرفون "[4].

**5- إبراهيم النخعي:**

وأخرج الهروي في كتابه "ذم الكلام" عن إبراهيم النخعي في قوله: ﴿ أَفَتُمَٰرُونَهُۥ ﴾ [النجم:12]، قال: أفتجادلونه، وفي قوله: ﴿فَأَغْرَيْنَا بَيْنَهُمُ ٱلْعَدَاوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ ﴾ [المائدة:14]قال: أغرينا بينهم الجدال والخصومات في الدين[5].

---

(1) أخرجه الهروي في ذم الكلام 5/32/ح812، وانظر: صون المنطق، ص55.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص63، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية سنة 1386هـ/1966م.

(3) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج7، ق1، ص136. ووقع في الطبقات محمد بن مسلم بن يسار وهو سقط حدث في النسخة المطبوعة، والصواب عن محمد بن واسع عن مسلم بن يسار، وأخرجه الدارمي في مسنده 1/389/ح 410، وابن أبي الدنيا في الصمت ص99 ، وبين أن قولة: هذا الجدال . هذا الجدال ، هي لمحمد بن واسع .

(4) المرجع السابق، ج7، ق1، ص134.

(5)أخرجه الهروي في ذم الكلام 5/44/ح827، وانظر: السيوطي: صون المنطق، ص55.

**6- سفيان الثوري:**

وأخرج عن عَبْدِ اللَّهِ بْنَ دَاوُدَ الْخُرَيْبِيَّ يَقُولُ (سَأَلْتُ سُفْيَانَ الثَّوْرِيَّ عَنِ الْكَلَامِ فَقَالَ دَعِ الْبَاطِلَ أَيْنَ أَنْتَ عَنِ الْحَقِّ اتَّبِعِ السُّنَّةَ وَدَعِ الْبَاطِلَ)(1).

وأخرج عن شعبة قال: " كَانَ سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ يَبْغَضُ أَهْلَ الْأَهْوَاءِ وَيَنْهَى عَنْ مُجَالَسَتِهِمْ أَشَدَّ النَّهْيِ وَكَانَ يَقُولُ (عَلَيْكُمْ بِالْأَثَرِ وَإِيَّاكُمْ وَالْكَلَامَ فِي ذَاتِ اللَّهِ"(2).

**7- الأوزاعي:**

وأخرج عن أبي إسحاق الفزاري قال: قال الأوزاعي: " اصْبِرْ نَفْسَكَ عَلَى السُّنَّةِ وَقِفْ حَيْثُ وَقَفَ الْقَوْمُ وَقُلْ فِيمَا قَالُوا وَكُفَّ عَمَّا كَفُّوا وَاسْلُكْ سَبِيلَ سَلَفِكَ الصَّالِحِ فَإِنَّهُ يَسَعَكَ مَا يَسَعَهُمْ لَسْتَ آمِنَ إِلَّا أَنْ يَدْفَعَ اللَّهُ شَرَّ هَذِهِ الْبِدْعَةِ مِنْ أَنْ يَصِيرُوا إِخْوَانًا بَعْدَ تَوَادٍ إِلَى تَفَرُّقٍ فِي دِينِهِمْ وَتَبَاغُضٍ وَلَوْ كَانَ خَيْرًا مَا خُصِصْتُمْ بِهِ دُونَ أَسْلَافِكُمْ وَإِنَّهُ لم يدّخر عَنْهُم خير خبيء لَكُمْ دُونَهُمْ لِفَضْلٍ عِنْدَكُمْ وَهُمْ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَرَضِيَ عَنْهُمْ اخْتَارَهُمُ اللَّهُ وَبَعَثَهُ فِيهِمْ وَوَصَفَهُمْ بِمَا وَصَفَهُمْ بِهِ "(3).

وأخرج عن أحمد بن مهدي قال: "سألت أبا جعفر النفيلي عن الخوض في الكلام؟ فقال: سئل الأوزاعي عنه، فقال: اجْتَنِبْ عِلْمًا إِذَا بَلَغْتَ فِيهِ الْمُنْتَهَى نَسَبُوكَ إِلَى الزَّنْدَقَةِ عَلَيْكَ بِالِاقْتِدَاءِ وَالتَّقْلِيدِ "(4).

وأخرج عن الأوزاعي قال: "بلغني أن الله إذا أراد بقوم شرًا فتح عليهم الجدل، ومنعهم العمل "(5).

وأخرج الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي في كتابه "شرف أصحاب الحديث" عن

(1)أخرجه الهروي في ذم الكلام 5/109/ح898.

(2) المرجع السابق، 5/142/ح936.

(3) المرجع السابق، 5/118/ح911.

(4) المرجع السابق، 5/191/ح987.

(5) المرجع السابق،5/123/ح916.

الأوزاعي قال: «عَلَيْكَ بِآثَارِ مَنْ سَلَفَ، وَإِنْ رَفَضَكَ النَّاسُ. وَإِيَّاكَ وَرَأْيَ الرِّجَالِ، وَإِنْ زَخْرَفُوهُ بِالْقَوْلِ. فَإِنَّ الْأَمْرَ يَنْجَلِي، وَأَنْتَ عَلَى طَرِيقٍ مُسْتَقِيمٍ» (1).

## 8- الإمام مالك:

وأخرج الهروي عن إسحاق بن عيسى قال: "سمعت مالك بن أنس يعيب الجدال، ويقول: كلما جاءنا رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاءنا به نبينا ﷺ عن جبريل عن الله؟ ".(2)

وأخرج عن أشهب قال: سمعت مالكًا يقول: "كلما جاءنا رجل أجدل من رجل، تركنا ما نحن عليه؟ إذ لا نزال في طلب الدين ".(3)

وأخرج عن مالك قال: "من طلب الدين بالكلام تزندق "(4) .

وأخرج عن عبد الرحمن بن مهدي قال: "دخلت على مالك، وعنده رجل يسأل عن القرآن، فقال: لعلك من أصحاب عمرو بن عبيد، لعن الله عمرًا، فإنه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان الكلام علمًا لتكلم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدل على باطل "(5).

وأخرج الحافظ بن عبد البر في كتابه "جامع بيان العلم وفضله" أن مصعب بن عبد الله الزبيري قال: «الْكَلَامُ فِي الدِّينِ أَكْرَهُهُ وَكَانَ أَهْلُ بَلَدِنَا يَكْرَهُونَهُ وَيَنْهَوْنَ عَنْهُ نَحْوَ الْكَلَامِ فِي رَأْيِ جَهْمٍ وَالْقَدَرِ وَكُلِّ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ، وَلَا أُحِبُّ الْكَلَامَ إِلَّا فِيمَا تَحْتَهُ عَمَلٌ فَأَمَّا الْكَلَامُ فِي الدِّينِ وَفِي اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَالسُّكُوتُ أَحَبُّ إِلَيَّ؛ لِأَنِّي رَأَيْتُ أَهْلَ بَلَدِنَا يَنْهَوْنَ عَنِ الْكَلَامِ فِي الدِّينِ إِلَّا مَا تَحْتَهُ عَمَلٌ».

قال أبو عمر: " قَدْ بَيَّنَ مَالِكٌ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّ الْكَلَامَ فِيمَا تَحْتَهُ عَمَلٌ هُوَ الْمُبَاحُ عِنْدَهُ وَعِنْدَ أَهْلِ

(1) أخرجه الخطيب البغدادي في شرف أصحاب الحديث ص 7.

(2) أخرجه الهروي في ذم الكلام 5/69/ ح 857 ، وانظر: صون المنطق، ص56، 57.

(3)أخرجه الهروي في ذم الكلام 5/68/ ح 855 .

(4) المرجع السابق، 5/71/ح 859.

(5) المرجع السابق، 5/72/ح 860.

بَلَدِهِ يَعْنِي الْعُلَمَاءَ مِنْهُمْ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَأَخْبَرَ أَنَّ الْكَلَامَ فِي الدِّينِ نَحْوَ الْقَوْلِ فِي صِفَاتِ اللَّهِ وَأَسْمَائِهِ وَضَرَبَ مَثَلًا فَقَالَ: نَحْوَ رَأْيِ جَهْمٍ، وَالْقَدَرِ وَالَّذِي قَالَهُ مَالِكٌ عَلَيْهِ جَمَاعَةُ الْفُقَهَاءِ وَالْعُلَمَاءِ قَدِيمًا وَحَدِيثًا مِنْ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَالْفَتْوَى، وَإِنَّمَا خَالَفَ ذَلِكَ أَهْلُ الْبِدَعِ الْمُعْتَزِلَةُ وَسَائِرُ الْفِرَقِ "[1].

وكذلك روي أن الإمام مالكًا – رحمه الله – قال: "لا تجوز شهادة أهل البدع والأهواء"، فقال بعض أصحابه في تأويله: "إنه أراد بأهل الأهواء: أهل الكلام على أي مذهب كانوا "[2].

**9- الإمام الشافعي:**

وعن الكرابيسي. قال: قال الشافعي: "كل متكلم على الكتاب والسنة فهو الجد، وما سواه فهو هذيان".

وأخرج من طريق يونس بن عبد الأعلى قال: قال الشافعي: "لا يقال للأصل لم؟ ولا كيف؟ وإنما هو التسليم".

وأخرج عن الكرابيسي. قال: سئل الشافعي عن شيء من الكلام فغضب وقال: "سل عن هذا حفصًا الفرد وأصحابه أخزاهم الله".

وأخرج عن محمد بن عبد الله بن عبد الحكم قال: سمعت الشافعي يقول: "لو علم الناس ما في الكلام لفروا منه كما يفرون من الأسد".

وأخرج عن يونس بن عبد الأعلى قال: قال الشافعي: "لأن يبتلي الله المرء بما نهى عنه خلا الشرك خير له من أن يبتليه بالكلام".

وأخرج عن محمد بن عبد العزيز الأشعري صاحب الشافعي قال: قال الشافعي: "مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط، وتشريدهم من البلاد".

وأخرج عن أبي ثور والكرابيسي والزعفراني قالوا: سمعنا الشافعي يقول: "حكمي في أهل

(1) انظر: الحافظ ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 938/2،: الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص191.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص95.

الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر، وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة، وأقبل على الكلام "(1).

وكان الشافعي – رضي الله عنه – يوصي باتباع السلف، وعدم الابتداع في الدين، وكان يقول: "إذا وجدتم سنة رسول الله ﷺ فاتبعوها، ولا تلتفتوا إلى أحد"(2).

### 10- أبو يوسف:

وأخرج الهروي عن أبي يوسف صاحب أبي حنيفة قال: " الْعِلْمُ بِالْخُصُومَةِ وَالْكَلَامِ جَهْلٌ وَالْجَهْلُ بِالْخُصُومَةِ وَالْكَلَامِ عِلْمٌ "، وأخرج عنه أيضًا قال: "من طلب الدين بالكلام تزندق "(3).

### 11- عبد الله بن المبارك:

وأخرج عن ابن المبارك قال: "الكذب للروافض، والخصومة للمعتزلة، والدين لأهل الحديث "(4) وقد أنشد:

أيها الطالب علمًا ... إيت حماد بن زيد
فخذ العلم بحلم ... ثم قيده بقيد
ودع البدعة من ... آثار عمرو بن عبيد(5)

### 12 - ابن قتيبة:

---

(1) صون المنطق، ص62-63.

(2) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة، ج2، ص350.

(3) أخرجه الهروي في ذم الكلام 204/5، 205، وانظر: صون المنطق، ص60. و الإحياء، ج1، ص95، المكتبة التجارية الكبرى بشارع محمد علي بمصر.

(4)أخرجه الهروي في ذم الكلام 204/5، 205.

(5) صون المنطق، ص60.

وتناول ابن قتيبة أهل الكلام وتأويلاتهم بالنقض الشديد اللاذع فقال في كتابه: "تأويل مختلف الحديث": "وقد تدبرت – رحمك الله – مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفتون الناس بما يأتون، ويبصرون القذي في عيون الناس وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل "[1].

ثم ذكر أنه بالرغم من ادعائهم بأنهم جميعًا يقيسون أمور التوحيد والصفات والقدر وغير ذلك من مسائل أصول الدين بميزان واحد وهو العقل فإنهم قد اختلفوا كثيرًا، وكان اختلافهم في أصول الدين، ولو كان عندهم الميزان الصحيح لما اختلفوا، يقول:

"ولو كان اختلافهم في الفروع والسنن، لاتسع لهم العذر عندنا، وإن كان لا عذر لهم مع ما يدعونه لأنفسهم.

ولكن اختلافهم في التوحيد، وفي صفات الله - تعالى – وفي قدرته وفي نعيم أهل الجنة، وعذاب أهل النار، وعذاب البرزخ وفي اللوح، وفي غير ذلك من الأمور التي لا يعلمها إلا نبي يوحي إليه من الله تعالى "[2].

## 13 – عبد الله بن مصعب:

وقد أنشد عبد الله بن مصعب يحذر الناس من المتكلمين ويحرضهم على عدم مصاحبتهم أو الاستماع إليهم أو الرد عليهم فقال:

| | |
|---|---|
| تــــرى المــــرء يعجبـــه أن يقـــولا | وأســـــلم للمـــــرء أن لا يقـــــولا |
| فأمســـك عليـــك فضـــول الكـــلام | فـــــإن لكـــــل كـــــلام فضـــــولا |
| ولا تصـــــــحبن أخـــــا بدعـــــة | ولا تســـمعن لـــه الـــدهر قـــيلا |
| فـــــــإن مقـــــــالتهم كـــــــالظلا | ل يوشـــــك أفياؤهــــا أن تــــزولا |
| وقــــــد أحكـــــم الله آياتـــــــه | وكــــان الرســـول عليهـــا دلـــيلا |

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص13.

(2) تأويل مختلف الحديث، ص15.

وأوضـــح للمســـلمين الســـبيل فـــلا تتّـــبعن ســـواها ســـبيلا
أنـــاس بهـــم ريبـــة في الصـــدور ويخفـــون في الجـــوف منهـــا غلـــيلا
إذا أحـــدثوا بدعـــة في القـــرآن تعـــادوا عليهـــا فكـــانوا عـــدولا
فخلهـــم والتـــي يهضـــبون ووهـــم منـــك صـــمتا طـــويلا[1]

وكان هذا الموقف المتجهم والمتشدد من الجدل في الدين، ومن أهل الكلام سائدًا بين رجال الفقه والحديث، يقول الشاطبي في كتابه "الاعتصام": "قال ابن عبد البر: أجمع أهل الفقه والآثار في جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ، ولا يعدون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والفقه، ويتفاضلون بالإتقان والميز والفهم".

وعن أبي الزناد أنه قال: وأيم الله: إن كنا لنلتقط السنن من أهل الفقه والثقة ونتعلمها شبيهًا بتعلمنا آي القرآن، وما برح من أدركنا من أهل الفقه والفضل من خيار أولية الناس، يعيبون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي وينهون عن لقائهم ومجالستهم، ويحذروننا مقاربتهم أشد التحذير، ويخبرون أنهم أهل ضلال وتحريف لتأويل كتاب الله وسنن رسوله.

وما توفي رسول الله ﷺ حتى كره المسائل، وناحية التنقيب والبحث، وزجر عن ذلك، وحذر المسلمين في غير موطن حتى كان من قوله كراهية لذلك: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك الذين من قبلكم بسؤالهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه، وإذا أمرتكم بشيء فخذوا منه ما استطعتم"[2].

ويقول الإمام الغزالي: "وقد اتفق أهل الحديث من السلف على هذا، ولا ينحصر ما نقل عنهم من التشديدات فيه، وقالوا: ما سكت عنه الصحابة مع أنهم أعرف بالحقائق، وأفصح

(1) المرجع السابق، ص62.
(2) الشاطبي: الاعتصام، ج2، ص192.

بترتيب الألفاظ من غيرهم إلا لعلمهم بما يتولد عنه من الشر.

ولذلك قال ﷺ: " هلك المتنطعون، هلك المتنطعون، هلك المتنطعون "[1]. أي: المتعمقون في البحث والاستقصاء.

واحتجوا بأن ذلك لو كان من الدين لكان أهم ما يأمر به رسول الله ﷺ ويعلم طريقه، ويثني عليه وعلى أربابه، فقد علمهم الاستنجاء، وندبهم على علم الفرائض، وأثنى عليهم، ونهاهم عن الكلام في القدر، وقال: أمسكوا عن الكلام في القدر.

وعلى هذا استمر الصحابة – رضي الله عنهم – فالزيادة على الأستاذ طغيان وظلم، وهم الأستاذون والقدوة، ونحن الأتباع والتلامذة"[2].

**مشكلة القدر:**

كان هذا الموقف الذي أبرزناه – سابقًا – هو موقف السلف من مسائل العقيدة على وجه العموم، أخذوا عقائدهم من الكتاب والسنة، وكانت أدلتهم على تلك العقائد الإيمانية هي نفس آيات القرآن الكريم، وأحاديث النبي ﷺ الذي بلغ البلاغ المبين.

ولم يعارضوا كتاب الله – تعالى – بعضه ببعض، ولا عارضوه بمعقول بل وقفوا من الجدال في الدين معارضين، وكان موقفهم هذا متشددًا غاية التشدد؛ لأنهم علموا أن السلامة في اتباع الوحي، وأن في الابتداع الفرقة، والاختلاف الهلاك، ومن هنا سلمت عقيدتهم، وتآلفت قلوبهم، واتحدت صفوفهم فدانت لهم الدنيا، وفازوا برضوان الله – تعالى –.

**واستمر الحال على هذا إلى أن حدث أول خلاف في الإسلام حول مسألة من مسائل العقيدة، وهي القدر، ونشأت فرقة القدرية.**

**يقول المقريزي:** "ولم يكن عند واحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله – تعالى – وعلى إثبات نبوة محمد ﷺ سوى كتاب الله، ولا عرف أحد منهم شيئًا من الطرق الكلامية، ولا

(1) أخرجه مسلم من حديث ابن مسعود في كتاب العلم.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص95.

مسائل الفلسفة، فمضى عصر الصحابة - رضي الله عنهم - على هذا إلى أن حدث في زمنهم القول بالقدر، وأن الأمر أنف، أي: أن الله - تعالى – لم يقدر على خلقه شيئًا مما هم عليه"(1).

وكان القدرية يقولون بحرية الإرادة، وإثبات الاختيار، وبقدرة الإنسان على أفعاله الاختيارية، وبالقدر خيره وشره من العبد، وكانوا يبالغون في هذا مبالغة شديدة أوقعتهم في نفي القدر السابق.

فقد ذهبوا إلى أن الإنسان حر مختار فيما يأتي ويذر من الأعمال له قدرة على أن يفعل هذا، ويترك ذاك، لا سلطان لأحد على إرادته، ينتقل متى شاء. ويؤمن أو يكفر إذا شاء، ويفعل ما يريد، وإلا كان كالآلة أو أي شيء آخر من الجمادات، وحينئذ لا يكون لتكليفه، ولا لإثابته أو عقوبته معنى.

وقد نفوا تقديره - تعالى – أزلًا لكل شيء قبل أن يكون، وأضافوا كل فعل صدر من الإنسان إلى الإنسان وحده، ولم يجيزوا إضافته إلى الله - تعالى – خلقًا أو تقديرًا.

وقد رأوا أن القول بأن الله - تعالى – مقدر وخالق لأفعال الإنسان يؤدي إلى أن يكون الإنسان مجبورًا، وليس حرًا مختارًا، وهذا يجعل إرسال الرسل عبثًا لا فائدة فيه، ويبطل التكليف، ويبطل قاعدة الثواب والعقاب والوعد والوعيد، والمدح والذم.

وكذلك كان القدرية يقولون: إن الله - تعالى – لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال الإنسان، أو مريدًا لكل ما يصدر عنه؛ لأن في أفعال الإنسان ما هو ظلم، ولا يجوز أن يصدر منه – سبحانه وتعالى – الظلم، ولا يجوز أن يريده؛ لأنه - تعالى – عادل، والعادل لا يفعل الظلم ولا يريده.

فقاس القدرية بذلك عدل الخالق على عدل المخلوق، فكما أن الظلم قبيح من الإنسان، فكذلك هو قبيح من الله - تعالى – هكذا رأوا.

ونحن نرى أن القدرية قد وقعوا – هنا – في خطأ فاحش، إذ إن هذا قياس للغائب على

(1) المقريزي: الخطط، ج3، ص302، سنة 1968م.

الشاهد، ونحن حتى لو سلمنا بجواز استخدامه هنا – نقول: إن القدرية قد استخدموه بدون جامع، بل هناك فارق، إذ إن المخلوق واقع تحت شريعة، فعدله أو ظلمه يقاس بمدى مراعاته للشريعة أو انصرافه عنها، وليس كذلك الله – سبحانه وتعالى – إذ هو ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: 23].

ولما قاس القدرية عدل الخالق على عدل المخلوق قالوا: إن الله - تعالى – ليس خالقًا لأفعال العباد، وليس مريدًا لكل ما يصدر منهم، وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء، وقادرين على ما لا يريد، وقد رأى أهل السنة أن القدرية قد خالفوا بذلك الإجماع على أن ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون.

**يقول ابن قتيبة في كتابه "الاختلاف في اللفظ":**

"ألا ترى أن أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذي هو سره بآرائهم، وحملوه على مقاييسهم؛ أرتهم أنفسهم قياسًا على ما جعل في تركيب المخلوق من معرفة العدل من الخلق على الخلق، أن يجعلوا ذلك حكمًا بين الله وبين العبد، فقالوا بالتخلية والإهمال، وجعلوا العباد فاعلين لما لا يشاء، وقادرين على ما لا يريد، كأنهم لم يسمعوا بإجماع الناس على: ما يشاء الله كان وما لا يشاء لا يكون"(1).

ولما نظر القدرية في كتاب الله - تعالى – وجدوا فيه ما يناقض رأيهم فأولوه بتأويلات مستكرهة، وأخرجوه مخارج بعيدة.

**يقول ابن قتيبة:** "ولما اطرد لهم القول على ما أسسوه، ورأوه حسن الظاهر، قريبًا من النفوس، يروق للسامعين، ويستميل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا، ويبطل ما أسسوا، فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصًا وألغازًا"(2).

---

(1) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص226، ضمن مجموعة.

(2) نفس المرجع السابق والصفحة.

"وكان أول من قال بالقدر في الإسلام معبد بن خالد الجهني، وكان يجالس الحسن بن الحسين البصري، فتكلم في القدر، وسلك أهل البصرة مسلكه لما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله"(1).

ولما نشأت فرقة المعتزلة تبنت آراء القدرية، وأخذت تدافع عنها، فقد قال الشهرستاني عن القاعدة الثانية التي يدور عليها اعتزال الواصلية: "القاعدة الثانية: القول بالقدر، وإنما سلكوا في ذلك مسلك معبد الجهني، وغيلان الدمشقي "(2).

فكان المعتزلة من أول أمرهم يقولون بنفي القدر أو القضاء السابق، ونسبة أفعال الإنسان إلى الله - تعالى - على أنه خالقها ومبدعها، وقد كان ذلك منهم تلاؤمًا من الأصل الثاني من أصولهم الخمسة وهو العدل، فقد قال واصل بن عطاء في تقرير ذلك الأصل: "إن الباري - تعالى - حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر، ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحتم عليهم شيئًا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو الفاعل للخير والشر. والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك "(3).

ولما ظهرت فرقة القدرية في أيام المتأخرين من الصحابة - رضوان الله عليهم - أنكر الصحابة عليهم قولهم، وتبرؤوا منهم، وأوصوا بالبعد عنهم.

يقول الإسفراييني في التبصير في الدين: "ظهر في أيام المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية، وكانوا يخوضون في القدر والاستطاعة كمعبد الجهني وغيلان الدمشقي، وجعد بن درهم.

وكان ينكر عليهم من قد بقي من الصحابة، كعبد الله بن عمر، عبد الله بن عباس، وعبد الله بن أبي أوفى، وأنس، وأبي هريرة، وعقبة بن عامر، وأقرانهم، وكانوا يوصون إلى

---

(1) المقريزي: الخطط، ج3، ص302.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص51.

(3) نفس المرجع السابق والصفحة.

أخلافهم، بأن لا يسلموا عليهم، ولا يعودوهم إن مرضوا، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا "[1].

وأخرج مسلم عن يحيى بن يعمر قال: "كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، فانطلقت أنا وحميد بن عبد الرحمن الحميري حاجين أو معتمرين، فقلنا، لو لقينا أحدًا من أصحاب رسول الله ﷺ فسألنا عما يقول هؤلاء في القدر فوفق لنا عبد الله بن عمر بن الخطاب داخلاً المسجد فاكتنفته أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه، والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سيكل الكلام إليّ.

فقلت: أبا عبد الرحمن: إنه قد ظهر قبلنا ناس يقرؤون القرآن ويتقفرون العلم – وذكر من شأنهم – وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أنف.

قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أني بريء منهم، وأنهم براء مني، والذي يحلف به عبد الله بن عمر، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهبًا فأنفقه ما قبل الله منه حتى يؤمن بالقدر" ثم ذكر حديث جبريل – عليه السلام – وقد سأل فيه النبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان – فقال ﷺ عن الإيمان: "الإيمان: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره "[2].

## الجبرية:

وقد أحدثت هذه المغالاة في نفي القدر صدىً كبيرًا في نفوس آخرين. فأخذوا يقاومون مذهب القدرية، وقابلوا غلوهم بغلو، فكما غالى القدرية وجعلوا العبد قادرًا على كل شيء من أفعاله ومستقلاً يستطيع أن يفعل ما يشاء، ويترك ما يريد، حتى قالوا: إنه يستطيع أن يفعل ما لا يريده الله - تعالى-، فكذلك غالى آخرون في نفي القدرة والاستطاعة عن الإنسان.

**يقول ابن قتيبة:** "ولما رأى قوم من أهل الإثبات إفراط هؤلاء في نفي القدر، وكثر بينهم

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص13، 14، نشر عزت العطار، ط1/سنة 1359هـ/ 1940م، مطبعة الأنوار.

(2) صحيح مسلم: كتاب الإيمان.

التنازع، حملهم البغض لهم واللجاج على أن قابلوا غلوهم بغلو، وعارضوا إفراطهم بإفراط، فقالوا بمذهب جهم في الجبر المحض، وجعلوا العبد المأمور المنهي المكلف لا يستطيع من الخير شيئًا على الحقيقة، ولا يفعل شيئًا عن الصحة "[1].

وقد ذهب الجبرية **إلى أن " الإنسان كريشة معلقة في الهواء تصرفها الأقدار كيفما شاءت، إذ هو مجبور لا اختيار له، ولا قدرة، وقد قدر الله عليه أعمالاً لابد أن تصدر منه بخلق الله – تعالى – لها فيه، فالله – تعالى – هو الخالق لأعمال الإنسان، وليس للإنسان في أعماله خلق ولا إحداث، ولا اكتساب، وإنما هو كالظرف لها "** [2].

وإسناد هذه الأعمال إلى الإنسان إنما هو على سبيل المجاز، بمنزلة قول القائل: سقط الجدار، ومال الحائط، ودارت الرحى، وذهب البرد، ومات زيد. وقد عرف هذا القول عن الجهمية الذين كانوا يعرفون بالجبرية الخالصة[3].

وقد كان جهم بن صفوان رأس هذا المذهب يرى أن الإنسان مجبر على أفعاله، وأنه لا استطاعة له أصلاً، وكان يقول: "إن الإنسان لا يقدر على شيء. ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله، لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله – تعالى – الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات وتنسب إليه الأفعال مجازًا، كما تنسب إلى الجمادات كما يقال: أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيمت السماء وأمطرت، واهتزت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر، كما أن الأفعال كلها جبر، قال: وإذا ثبت الجبر، فالتكليف أيضًا كان جبرًا "[4].

فهؤلاء الجهمية الجبرية قد أسندوا كل ما يصدر من الإنسان إلى الله – تعالى – على أنه خالقه

---

(1) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص231.

(2) انظر: عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص324.

(3) انظر: التبصير في الدين، ص63، والفرق بين الفرق، ص211، والملل والنحل، ج1، ص79، والخطط، ج3، ص290.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص80.

ومحدثه في الإنسان، ولم يفرقوا في هذا بين ما يصدر من الإنسان على سبيل الضرورة، أو على سبيل الاختيار، **فقد قالوا: "إن العباد مضطرون إلى الأفعال المنسوبة إليهم، وليس لهم فيها اكتساب، ولا لهم عليها استطاعة، وأن حركاتهم الاختيارية بمنزلة حركة العروق النوابض في اضطرارهم إليها**"(1).

واحتج الجبرية لمذهبيهم هذا، فقالوا: "لما كان الله – تعالى – فعالًا، وكان لا يشبهه شيء من خلقه وجب أن لا يكون أحد فعالًا غيره"(2).

**وقد احتج بعض الناس بآراء هذه الفرقة في ارتكابهم المعاصي من الزنى والسرقة وشرب الخمر، وقتل النفس التي حرم الله قتلها، وكانوا يقولون: إنما تجرى أعمالنا على قدر الله، وكانوا يقولون: عَلم الله – تعالى – ولا بد أن يقع ما علم.**

وكما أنكر السلف مقالة القدرية، أنكروا أيضًا مقالة الجبرية، لأنها تبطل التكاليف، وتشيع الفاحشة والفوضى بين الناس.

جاء في "مفتاح السعادة": "أن رجلاً قال لابن عمر – رضي الله عنهم – ظهر في زماننا رجال يزنون، ويسرقون، ويشربون الخمر، ويقتلون النفس التي حرم الله قتلها، ثم يحتجون علينا، ويقولون: كان ذلك في علم الله، فغضب ابن عمر وقال: سبحان الله، كان ذلك في علم الله، ولم يكن علمه يحملهم على المعاصي(3). وأتى عطاء بن يسار ومعبد الجهني إلى الحسن البصري وقالا له: إن هؤلاء – أي حكام بني أمية – يسفكون الدماء، ويقولون: إنما تجرى أعمالنا على قدر الله. فقال: كذب أعداء الله"(4).

ومما لا شك فيه أن القدرية قد استندوا – فيما ذهبوا إليه – إلى نصوص يؤخذ منها إضافة

(1) البغدادي: أصول الدين، ص134.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل، ج3، ص23، مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر.

(3) طاش كبرى زادة، مفتاح السعادة، ج2، ص32. نقلاً من مصطفى عبد الرزاق، التمهيد، ص286.

(4) المقريزي: الخطط، ج3، ص303.

الخير والشر إلى الإنسان.

وكذلك فإن الجبرية قد استندوا – فيما ذهبوا إليه – إلى نصوص يؤخذ منها إضافة استعارة مكنية شيء إلى الله – سبحانه وتعالى – إرادة وتقديرًا وخلقًا.

وقد ثار الجدال في القدر على عهد رسول الله ﷺ وتناقش المسلمون حول القدر، هذا يقول: ألـم يقل الله كذا؟ وهذا يقول ألـم يقل الله كذا؟ ولكن الرسول ﷺ أطفأ جذوة هذا الجدال بقوة حسم، وحذر المسلمين منه.

**أخرج الهروي من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال:**

"خرج رسول الله ﷺ على أصحابه ذات يوم، وهم يتراجعون في القدر، فخرج مغضبًا حتى وقف عليهم، فقال: يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم، وضربهم الكتاب بعضه ببعض، وإن القرآن لم ينزل لنضرب بعضه ببعض، ولكن نزل القرآن فصدق بعضه بعضًا، ما عرفتم منه فاعملوا به، وما تشابه فآمنوا به"(1).

وأخرج الترمذي عن أبي هريرة قال: خَرَجَ عَلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ نَتَنَازَعُ فِي القَدَرِ فَغَضِبَ حَتَّى احْمَرَّ وَجْهُهُ، حَتَّى كَأَنَّمَا فُقِئَ فِي وَجْنَتَيْهِ الرُّمَّانُ، فَقَالَ: «أَبِهَذَا أُمِرْتُمْ أَمْ بِهَذَا أُرْسِلْتُ إِلَيْكُمْ؟ إِنَّمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ حِينَ تَنَازَعُوا فِي هَذَا الأَمْرِ، عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ أَلَّا تَتَنَازَعُوا فِيهِ» (2).

وكان الصحابة أيضًا يكرهون الخوض في القدر، وكانوا ينهون عن البحث والجدال فيه، وكانوا يرون أن الإيمان بالقدر يقتضي الاستلام لأمر الله تعالى.

أخرج الهروي عن عبد الله بن عمر قال: "إن القدرية حملوا ضعف رأيهم على مقدرة الله، وقالوا: لم؟ ولا ينبغي أن يقال لله: لم؟ لأنه لا يسأل عما يفعل وهم يسألون"(3).

(1) الهروي : ذم الكلام 55/1، وانظر: صون المنطق، ص35.

(2)أخرجه الترمذي في سننه 443/4/ح 2133.

(3) نفس المرجع، 275/4/ح 736.

وقد روي عن ابن عباس – رضي الله عنهما – أنه قال لميمون بن مهران: "إياك والنظر في النجوم، فإنها تدعوا إلى الكهانة، وإياك والقدر، فإنه يدعو إلى الزندقة، وإياك وشتم أحد من أصحاب محمد، فيكبك الله في النار على وجهك"(1).

**والخوض في القدر يكون على وجوه منها:**

1- ضرب كتاب الله تعالى بعضه ببعض، فينزع المثبت له بآية، والنافي له بآية، ويقع الجدال في ذلك. وقد وقع هذا الجدال – كما بينا – في عهد رسول الله ﷺ وغضب النبي ﷺ منه غضبًا شديدًا، ونهى عنه، وهذا من جملة الاختلاف في القرآن وضرب بعضه ببعض، وقد قال الإمام أحمد في بعض مناظراته لمن صار يضرب بعض الآيات ببعض: إنا قد نهينا عن ذلك(2).

2- الخوض في القدر إثباتًا أو نفيًا، اعتمادًا على العقل، كقول القدرية لو قدّر وقضى ثم عذب كان ظالمًا، وقول الجبرية: إن الله جبر العباد على أفعالهم؛لأنه تعالى خالق كل شيء ومنها أفعال العباد.

3- ومنها الخوض في سر القدر، فإن العباد لا يطلعون على حقيقته، وقد ورد النهي عنه، من علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – إذ سأله سائل عن القدر، فقال: "يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال: طريق دقيق لا تمش فيه. فقال: يا أمير المؤمنين أخبرني عن القدر؟ فقال: سر خفي لله لا تفشه"(3).

ونحن نرى أن مشكلة القدر من أعوص المشاكل التي حارت فيها العقول واضطربت الأهواء، واختلف الناس اختلافًا شديدًا حين تناظروا وتجادلوا، فيها – وكان لكل فريق أدلته العقلية والشرعية التي يحتج بها، وكان الكل يؤول النصوص المخالفة له، ما شاء له الهوى.

**وعلى مدى علمنا لم يصل واحد من المذاهب المتناظرة في القدرة إلى الرأي الذي يجمع الناس**

---

(1)صون المنطق ، ص51، 52.

(2) انظر: ابن تيمية: رسالة الفرقان، مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص170.

(3) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص58.

**على صراحته من جهة العقل، وسلامته من جهة الشرع.**

**بل إن المتناظرين في القدر في اضطراب وحيرة، يقول جعفر بن محمد الصادق "الناظر في القدر كالناظر في عين الشمس كلما ازداد نظرًا ازداد حيرة"**(1).

ويقول ابن قتيبة بعد عرضه لمذهب كل من القدرية والجبرية: "وكلا الفريقين غالط، وعن سوى الحق حائد، ولو كان الأمر على ما قالوا، ولم يكن القدر سرًا، ولم يكن الناظر فيه كالناظر في شعاع الشمس، ففيم اختصمت الملائكة؟ وفيم ألح عزير في السؤال حتى محي من ديوان النبوة؟ وفيم احتج آدم وموسى؟

**وإنما صار سرًا؛ لأنك ترى قادرًا وهو عاجز، ومؤيدًا وهو ممنوع، وترى حازمًا محرومًا، وعاجزًا مرزوقًا، وشجاعًا مخذولاً، وجبانًا منصورًا.**

**وعدل القول في القدر أن تعلم أن الله عدل لا يجور، كيف خلق، وكيف قدر، وكيف أعطى، وكيف منع، وأنه لا يخرج من قدرته شيء، ولا يكون في ملكوته من السموات والأرض إلا ما أراد، وأنه لا دين لأحد عليه، ولا حق لأحد قبله، فإن أعطى فبفضل، وإن منع فبعدل.**

**وإن العباد يستطيعون ويعملون ويجزون بما يكسبون، وإن لله لطيفة يبتدئ بها من أراد، ويتفضل بها على من أحب يوقعها في القلوب فيعود بها إلى طاعته، ويمنعها من حقت عليه كلمته.**

**فهذه جملة ما ينتهي إليه علم آدم من قدر الله – عز وجل – وما سوى ذلك مخزون عنه**"(2).

وقد قيل لأبي حنيفة – رضي الله عنه – ما تقول فيما اختلفوا فيه من القدر؟ فقال: "أهل الكوفة وأهل البصرة اختلفوا في القدر على ما علمت، وهذه مسألة قد استصعبت على الناس فأنى يطيقونها؟

---

(1) السيوطي: صون المنطق، ص138.

(2) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص231، 232، ضمن مجموعة تحت عنوان: عقائد السلف، نشر منشأة المعارف بالأسكندرية، سنة 1971م.

هذه مسألة قد ضل مفتاحها، فإن وجد مفتاحها علم ما فيها، لم يفتح إلا بخبر من الله، يأتي بما عنده، ويأتي ببينة وبرهان، وقد فات ذلك.

والذي نقول قولًا متوسطًا بين القولين: لا جبر ولا تفويض، ولا تسليط، والله تعالى لا يكلف العباد بما لا يطيقون، ولا أراد منهم ما لا يعملون، ولا عاقبهم بما لم يعملوا، ولا سألهم عما لم يعملوا، ولا رضي لهم بالخوض فيما ليس لهم به علم، والله أعلم بما نحن فيه، والصواب الذي عنده، ونحن مجتهدون، وكل مجتهد مصيب، إلا أنه لم يكلفهم الاجتهاد فيما ليس لهم به علم"[1].

فأبو حنيفة – رضي الله عنه – يرى أنه لا يجوز للإنسان أن يهيم بعقله في متاهات يضل فيها، ولا أن يعمل عقله فيما لا يكون في طوقه، ولا أن – يجهده فيما هو فوق مدارك الفكر الإنساني، ويعد أبو حنيفة مسألة القدر من المسائل التي ضل مفتاحها، إذ أنها لا يمكن أن تعرف إلا بالوحي، وقد فات أوانه.

ومن أحسن الأقوال التي قيلت في هذا الباب قول جعفر بن محمد الصادق: فقد قال "**إن الله أراد بنا شيئًا، وأراد منا شيئًا، فما أراده منا أظهره لنا، وما أراده بنا طواه عنا، فما بالنا نشتغل بما أراده بنا عما أراده منا**"[2].

**أي لماذا نشغل أنفسنا بما أراده بنا من القدر، وهو ذلك المطوي عنا عما أراده منا من التكاليف التي كلفنا القيام بها، وقد أظهرها لنا؟**

إن الواجب يقضي بإغلاق باب النقاش والجدال في القدر، والاتجاه إلى العمل، ثم ترك النتائج إلى الله تعالى، والإيمان بأن كل ما يحدث لنا ومن حولنا من قضاء الله وقدره، وتقبل

(1) ابن البزاز: المناقب، ج1، ص85. نقلاً من الشيخ محمد أبي زهرة: أبو حنيفة: حياته وعصره وآراؤه وفقهه، ص88 الناشر دار الفكر العربي.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص147. وانظر نهاية الإقدام، ص259، تصحيح الفرد جيوم، مكتبة المثنى ببغداد.

كل ذلك بعين راضية، وقلب خاضع مستسلم لقضاء الله وقدره، والقول بعد كل حادث: قدر الله وما شاء فعل.

وكان جعفر الصادق يقول في الدعاء: "**اللّٰهم لك الحمد إن أطعتك، ولك الحجة إن عصيتك، لا صنع لي ولا لغيري في إحسان، ولا حجة لي ولا لغيري في إساءة**"(1).

## مشكلة الصفات:

كذلك لم يحدث أن تجادل الصحابة - رضوان الله عنهم - حول مسألة الصفات، ولم يكن يوجد في كلامهم شيء من جنس كلام المتكلمين، فلم يخوضوا في معاني آيات الصفات وأحاديثها، ولا سألوا رسول الله ﷺ عن معنى شيء منها، كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الزكاة والصيام والحج مما لله فيه أمر، أو نهي، إذ كان أهم ما يشغلهم هو العمل، وقد كانوا يصفون الله - تعالى - بما وصف به تعالى نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تأويل ولا تشبيه، وتلقوا كل ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ وصفًا لله تعالى، بالقبول والتسليم والإيمان والتعظيم.

يقول المقريزي: "اعلم أن الله - تعالى - لما بعث من العرب نبيه محمدًا ﷺ رسولاً إلى الناس جميعًا، وصف لهم ربهم - سبحانه وتعالى - بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز، الذي نزل به على قلبه ﷺ الروح الأمين، وبما أوحى إليه ربه تعالى.

فلم يسأله ﷺ أحد من العرب بأسرهم - قرويهم وبدويهم - عن معنى شيء من ذلك، كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج، وغير ذلك مما لله فيه أمر ونهي، وكما سألوه ﷺ عن أحوال القيامة والجنة والنار.

إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل، كما نقلت الأحاديث الواردة عنه ﷺ في أحكام الحلال والحرام وفي الترغيب والترهيب وأحوال القيامة والملاحم والفتن،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص147، 148.

ونحو ذلك، مما تضمنته كتب الحديث معاجمها ومسانيدها وجوامعها "[1].

ويقول ابن قيم الجوزية في كتابه " إعلام الموقعين" :

"وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام – وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانًا – ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز، والسنة النبوية، كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدوا لشيء منها إبطالًا، ولا ضربوا لها أمثالًا، ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم "[2].

والذي دعا الصحابة – رضوان الله عليهم – إلى الانصراف عن البحث والجدل في الصفات، هو النهي الوارد عن الجدل في الدين على وجه العموم، والنهي الوارد عنه ﷺ عن التفكير في ذاته تعالى خاصة.

فقد ذكر عبد الله بن أحمد بن حنبل في كتاب "السنة" من حديث سعيد بن جبير – رضي الله عنه – قال: "تفكروا في كل شيء، ولا تفكروا في ذات الله"[3].

---

(1) المقريزي: خطط، ج3، ص301، 302.

(2) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ج1، ص51، 52، الناشر دار الكتب الحديثة بمصر، سنة 1389هـ/ 1969م.

(3) انظر: ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص40، المطبعة المنيرية بمصر، سنة 1351هـ. وقد قال الشيخ محمد عبده بعد ذكره لهذا الحديث: "إن هذا الحديث إن لم يصح فكتاب الله بجملته وتفصيله يؤيد معناه" رسالة التوحيد، ص37، وقال الشيخ محمد رشيد رضا: الحديث ورد بألفاظ يتفق معناها. قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: رواه أبو نعيم في الحلية بالموقع منه بإسناد ضعيف ورواه الأصبهاني في الترغيب والترهيب من وجه آخر أصح منه، ورواه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر، وزاد الزبيدي في الشرح قلت: حديث ابن عمر لفظه: تفكروا في آلاء الله، ولا تفكروا في الله" ورواه أبو الشيخ من حديث ابن عباس: "تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق، فإنكم لا تقدرون قدره" ورواه ابن النجار والرافعي من حديث أبي هريرة: "تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في الله" وتعدد هذه الروايات واجتماعها يكسبها قوة، والمعنى صحيح كما قال الحافظ السخاوي في المقاصد" رسالة التوحيد، هامش ص37، 38، الطبعة الثانية، مطبعة المنار، سنة 1326هـ.

فالرسول ﷺ نهى عن التفكر، ومن ثم الجدال – في ذات الله تعالى لقصور العقول البشرية عن الوصول إلى كنه الذات وحقيقتها.

وكما أن هذا الحديث ينهي عن التفكير في ذات الله تعالى، فهو ينهي أيضًا عن التفكر في صفاته سبحانه؛ لأن صفاته كذاته، وكما أنه لا يستطاع الوصول إلى كنه الذات وحقيقتها، فكذلك لا يستطاع الوصول إلى كنه الصفات وحقيقتها.

يقول الشيخ محمد عبده: "لا ريب أن هذا الحديث، كما يأتي في الذات من حيث هي، يأتي فيها مع صفاتها، فالنهي واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لهما، فيكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها، أما ما وراء ذلك، فهو مما يستأثر الله بعلمه، ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع؛ لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكمالية، أما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها"[1].

وقد ورد عن الصحابة أقوال تدل على كراهيتهم للبحث والجدال في الصفات، وأنهم كانوا يقتصرون في وصفه تعالى على ما جاء في القرآن والسنة، دون تدخل للعقل.

فقد روي أن رجلًا سأل علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – في مسجد الكوفة، فقال: هل تصف لنا ربك، فنزداد حبًا له، وبه معرفة؟ فغضب – رضوان الله عليه – ونادى: الصلاة جامعة، فاجتمع الناس، حتى غص المسجد بأهله، ثم صعد المنبر وهو مغضب متغير اللون، فحمد الله وأثنى عليه، وصلى على النبي ﷺ إلى أن قال:

"فكيف يوصف الذي سألتني عنه، وهو الذي عجزت الملائكة مع قربهم من كرسي كرامته، وطول ولههم به، وتعظيمهم لجلال عزته، وقربهم من غيب ملكوت قدرته أن يعلموا من علمه إلا ما علمهم، فقالوا: سبحانك: لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم)؟ فعليك أيها السائل بما دل عليه القرآن من صفته وتقدمك فيه الرسل بينك وبين معرفته،

---

(1) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص40، 41.

فأتم به واستضيء بنور هدايته، إنما هي نعمة وحكمة أوتيتها، فخذ ما أتيت وكن من الشاكرين.

وما كلفك الشيطان علمه مما ليس عليك في الكتاب فرضه، ولا في سنة النبي ﷺ أثره، فكل علمه إلى الله – تعالى – فإنه منتهى حق الله عليك"[1].

وأخرج الهروي عن عكرمة أن نجدة قال لابن عباس: "كيف معرفتك بربك، لأن من قبلنا اختلفوا علينا؟

فقال: إن من ينصب دينه للقياس لا يزال الدهر في التباس، مائلًا عن المنهاج، طاعنًا في الاعوجاج، أعرفه بما عرف به نفسه من غير روية، وأصفه بما وصف به نفسه"[2].

**وقد حدث ظهور فرق اتبعت المتشابه من الآيات، فمنهم من توغل في التشبيه، ومنهم من عطل، فنفى صفات الله تعالى :**

**أولًا: المشبهة.**

وقد "شذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه، ففريق شبهوا في الذات باعتقاد اليد والقدم والوجه عملًا بظواهر وردت بذلك، فوقعوا في التجسيم الصريح، ومخالفة آي التنزيه... ثم فروا من شناعة ذلك بقولهم: جسم لا كالأجسام.

وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات كإثبات الجهة والاستواء والنزول والصوت والحرف وأمثال ذلك، وآل قولهم إلى التجسيم، فنزعوا مثل الأولين إلى قولهم: صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجهات، نزول لا كالنزول، يعنون من الجسام"[3].

**ثانيًا: المعطلة:**

(1) ترجيح أساليب القرآن، ص18.

(2) صون المنطق، ص50.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص195.

"ثم حدث بعد عصر الصحابة - رضي الله عنهم - مذهب جهم بن صفوان، ببلاد المشرق، فعظمت الفتنة به، فإنه نفى أن يكون لله تعالى صفة"(1). مثل الصفات التي يوصف بها المخلوق، ولذلك نفى الكثير من الصفات الإلهية التي نص عليها الكتاب والسنة وقال: "لا يجوز أن يوصف الباري – تعالى – بصفه يوصف بها خلقه؛ لأن ذلك يقتضي. تشبيهًا، فنهى كونه حيًا عالمًا، وأثبت كونه قادرًا، فاعلاً، خالقًا، رازقًا، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة، والفعل، والخلق"(2).

وفي أثناء ذلك حدث مذهب المعتزلة(3) الذين تابعوا الجهيمة في مغالاتهم في التنزيه ونفي التشبيه، فنفوا رؤية الله تعالى لاستلزامها – عندهم – الجسمية، وقالوا: إن كلام الله تعالى حادث. ولذلك فالقرآن مخلوق محدث، وأثاروا نقاشًا وجدالاً حول مسألة الصفات وعدم زيادتها على الذات، وأولوا كثيرًا من الآيات؛ لتعارضها مع قواعد مذهبهم التي وضعوها عن طريق العقل، وأنكروا الاستشهاد بالكثير من أحاديث رسول الله ﷺ في باب العقائد لتصادمها مع قواعد مذهبهم بحجة أنها تقتضي. التشبيه والجبر، وأنها أحاديث آحاد لا يعمل بها في باب الاعتقاد.

وقد أثرت كل هذه الاختلافات في الأمة الإسلامية آثارًا قبيحة، تولد عنها بلاء كبير، إذ صارت الأمة الواحدة شيعًا وأحزابًا كل حزب بما لديهم فرحون وصارت كل فرقة تكفر الأخرى، إذ أن الاختلاف هنا في الأصول والعقائد.

وقد وقف السلف من التابعين وأتباعهم وكبار الأئمة من هذه الاختلافات موقف المنكر لها، فنهوا عن الجدال في أسماء الله تعالى وصفاته، وأمروا بالاتجاه نحو العمل.

قال الحافظ بن عبد البر في كتابه "جامع بيان العلم وفضله: "ونهى السلف – رحمهم الله –

---

(1) المقريزي: خطط، ج3، ص303.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص79.

(3) انظر: المقريزي، خطط، ج3، ص304.

عن الجدال في الله – عز وجل – في صفاته وأسمائه، وأما الفقه فأجمعوا على الجدال فيه والتناظر؛ لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك، وليس الاعتقادات كذلك؛ لأن الله – عز وجل – لا يوصف عند جماعة أهل السنة إلا بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ أو أجمعت عليه الأمة، وليس كمثله شيء فيدرك بقياس، أو يعلم بنظر، وقد نهينا عن التفكير في الله، وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه"[1].

وأخرج الهروي عن أبي عمرو مطر قال: "سئل ابن خزيمة عن الكلام في الأسماء والصفات؟ فقال: بدعة ابتدعوها، ولم يكن أئمة المسلمين وأرباب المذاهب وأئمة الدين مثل مالك، وسفيان ، والأوزاعي، والشافعي، وإسحق، ويحيى بن يحيى، وابن المبارك، ومحمد بن يحيى، وأبي حنيفة، ومحمد بن الحسن، وأبي يوسف، يتكلمون في ذلك، وينهون عن الخوض فيه، ويدلون أصحابهم على الكتاب والسنة، فإياك والخوض فيه والنظر في كتبهم بحال"[2].

**ونحن نذكر هنا بعض الأقوال التي صدرت عن السلف من التابعين وأتباعهم وكبار الأئمة، وقد نهوا فيها عن التفكر والجدال في الله تعالى وفي أسمائه وصفاته، وصرحوا بأنهم يؤمنون بكل ما جاء في الكتاب والسنة وصفًا لله تعالى على مراد الله تعالى ورسوله، مع التسليم وتفويض المعنى إلى الله تعالى.**

1- **ابن الحنفية:**

ذكر الدارمي في كتابه: "الرد على الجهمية" أن محمد بن الحنفية قال: "إنما تهلك هذه الأمة إذا تكلمت في ربها"[3].

2- **جعفر الصادق:**

وأخرج الهروي عن جعفر الصادق قال: "إذا بلغ الكلام إلى الله فأمسكوا"، وأخرج عنه

(1) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله 929/2، والسيوطي : صون المنطق، ص133.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص95.

(3) نفس المرجع، ص76.

قال: " تَكَلَّمُوا فِيمَا دُونَ الْعَرْشِ وَلَا تَكَلَّمُوا فِيمَا فَوْقَ الْعَرْشِ فَإِنَّ قَوْمًا تَكَلَّمُوا فِي اللَّهِ فَتَاهُوا " وأخرج عنه قال "لا تتجاوز ما في القرآن"[1].

**3- مالك:**

وروى أن مالك بن أنس قال: "إياكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون"[2].

**4- ابن راهويه:**

وأخرج الهروي عن إسحق بن راهويه قال: "لا يجوز الخوض في أمر الله، كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين؛ لقول الله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[الأنبياء: 23].

ولا يجوز لأحد أن يتوهم على الله بصفاته وأفعاله تعميم ما يجوز التفكير في أمر المخلوقين، وذلك أنه يمكن أن يكون الله موصوفًا بالنزول كل ليلة، ولا يسأل كيف نزوله؛ لأن الخالق يصنع كما يشاء".

وأخرج عن ابن راهوية أيضًا أنه قال في الحديث (يجيء القرآن يوم القيامة في صورة الرجل، ويجيء العمل الصالح في أحسن صورة) "لا تدرك صفة هذا بالعقول، وقد نهينا عن تكلف علم هذا، وإنما علينا الاستسلام"[3].

**5- سفيان بن عيينة:**

وروى عن سفيان بن عيينة أنه قال: "كل ما وصف الله به نفسه في كتابه، فتفسيره تلاوته والسكوت عنه"[4].

---

(1)الهروي: ذم الكلام 100/5، والدارمي: الرد على الجهمية، ص260 ضمن مجموعة.

(2) الصابوني: عقيدة السلف، ص264 ضمن مجموعة بدار الكتب الأزهرية رقم 48016 توحيد.

(3) صون المنطق، ص69.

(4) انظر: الصابوني: عقيدة السلفي، ص265. والبيهقي: الأسماء والصفات، ص409، وابن قدامة المقدس: ذم

6- **وسئل الأوزاعي وسفيان ومالك بن أنس عن هذه الأحاديث الواردة في الصفات وفي الرؤية فقالوا:** "اروها كما جاءت بلا كيف"[1]. وقال مالك: "امض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد"[2].

## متشابه الصفات:

وكان من أهم ما دار حوله الجدل والنقاش والنزاع هو ما سمي بمتشابه الصفات، ولكي يكون موقف السلف فيما يوهم التشبيه واضحًا فإننا نذكر موقفهم من الاستواء والنزول، ويمكن أن يقاس عليهما.

### أولًا: الاستواء:

لقد امتنع السلف من تفسير الاستواء، بل وأمروا من سأل عن معنى الاستواء بالسكوت، وتفويض العلم إلى الله تعالى، وقد صرحوا بأن الكلام في ذلك بدعة.

فحينما سئل مالك بن أنس – رضي الله عنه – وقيل له: يا أبا عبد الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ كيف استوى؟

أطرق مالك برأسه، وعلاه الرحضاء – يعني العرق – وانتظر القوم ما يجيء عنه فيه، فرفع رأسه، وقال: "**الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وأحسبك رجل سوء، وأمر به فأخرج**"[3].

وقول مالك هذا قريب من قول ربيعة بن الرحمن شيخ مالك، وقول أم سلمة زوج النبي ﷺ:

"فعن يحيى بن آدم عن أبيه عن ابن عيينة قال: سئل ربيعة عن قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾؟ قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله – تعالى –

---

التأويل ص570 ضمن مجموعة تحت عنوان عقيدة أهل الأثر، دار الكتب المصرية، رقم 536 علم الكلام.

(1) الصابوني: عقيدة السلف، ص265.

(2) مختصر الصواعق، ج2، ص251.

(3) ابن قدامة: ذم التأويلِ، ص568.

الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق "[1].

"وأخرج أبو القاسم اللالكائي في شرح السنة من طريق قرة بن خالد عن الحسن عن أمه عن أم سلمة في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به من الإيمان، والجحود به كفر "[2].

يقول ابن قدامة المقدسي بعد ذكره لهذه الأقوال: "وهذه الأقوال الثلاثة: (قول مالك، وربيعة بن عبد الرحمن، وأم سلمة) متقاربة المعنى واللفظ، فمن المحتمل أن يكون ربيعة ومالك بلغهما قول أم سلمة فاقتديا به، وقالا مثل قولها لصحته وحسنه، وكونه قول إحدى أزواج النبي ﷺ، ومن المحتمل أن يكون الله – تعالى – وفقهما للصواب وألهمهما القول السديد مثل ما ألهمها "[3].

**ونحن نرى أن قول مالك: الاستواء غير مجهول، أي غير مجهول الوجود؛ لأن الله – تعالى – أخبر به، وخبره صدق يقينًا، ولا يجوز الشك والارتياب فيه بحال، فكان غير مجهول لحصول العلم بوروده، وقد روي في بعض الألفاظ: الاستواء معلوم[4] ، أي: معلوم الورود.**

**ومما يؤيد هذا ما روى اللالكائي في شرح السنة أن مالكًا قال في جواب السائل: "الاستواء مذكور، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة "[5].**

**وبهذا يظهر بطلان قول من قال: إنه يجب تفسير الاستواء على ظاهره وبمعناه اللغوي المعروف، لأن مالكًا قال: الاستواء غير مجهول، أي أن معناه غير مجهول من حيث اللغة، ولكن المجهول هو كيفية الاستواء.**

---

(1) ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية، ص43.

(2) السيوطي: الإتقان، ج2، ص6. وانظر: الصابوني: عقيدة السلف، ص247.

(3) ابن قدامة: ذم التأويل، ص573.

(4) نفس المرجع والصفحة.

(5) انظر: فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان في مقدمة الأسماء والصفات للبيهقي، ص17.

**ومما يؤيد بطلان هذا الرأي أيضًا أن مالكًا زجر السائل عن سؤاله، وقال له: ما أظنك إلا صاحب بدعة. وإنما ظنه الإمام مالك كذلك؛ لأن سؤاله عن كيفية الاستواء يدل على أنه فهم الاستواء على معناه الظاهر الحسي الذي هو من قبيل تمكن جسم على جسم، واستقراره عليه، ولكنه لم يعرف كيفية هذا الاستواء فسأل عنها، وهذا هو التشبيه الصريح.**

**ولذلك أجابه الإمام مالك – رضي الله عنه – بأن الاستواء غير مجهول، إذ قد ورد في القرآن، ولا يجوز إنكاره، والكيف غير معقول، لأن معنى كيف هو؟ أي مثل أي شيء هو؟ والله تعالى** ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

وكذلك أمسك بقية السلف عن تفسير الاستواء، وآمنوا بالآيات، والأحاديث كما وردت على مراد الله تعالى ورسوله.

وقد روي أن الإمام الشافعي سُئل عن الاستواء فقال، "آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل، واتهمت نفسي في الإدراك، وأمسكت عن الخوض فيه كل إمساك"[1]. وكذلك سئل الإمام أحمد عن الاستواء فقال: "هو كما أخبر لا كما يخطر للبشر"[2].

**ثانيًا: النزول.**

يقول الحصني: "روى أبو عيسى الترمذي عن مالك بن أنس وسفيان بن عيينة وابن المبارك أنهم قالوا في أحاديث النزول: أمروا هذه الأحاديث بلا كيف"[3].

وقال حنبل: "قيل: لأبي عبد الله ينزل الله إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم. قلت نزوله بعلمه، أم بماذا؟ فقال: اسكت عن هذا، وغضب غضبًا شديدًا"[4].

وقال الخلال: "أخبرني علي بن عيسى أن حنبلًا حدثهم قال: سألت أبا عبد الله – أي أحمد

---

(1) الحصني: دفع شبه من تشبه وتمرد ص18، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

(2) المرجع السابق، ص17.

(3) نفس المرجع، ص14.

(4) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة، ج2، ص251.

بن حنبل – عن الأحاديث التي تروى أن الله – عز وجل – ينزل إلى سماء الدنيا، وأن الله يرى وأن الله يضع قدمه في النار) وما أشبه ذلك؟

فقال أبو عبد الله: "نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول ﷺ حق إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على الله قوله، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حد ولا غاية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ "[1].

(1) المرجع السابق، ج2، ص252.

## خلاف العلماء حول موقف السلف من متشابه الصفات

هناك أمر متفق عليه بين العلماء الذين كتبوا عن عقيدة السلف، وهو أن السلف – رضوان الله عليهم – لم يكونوا يعمدون إلى تأويل شيء من آيات الصفات وأحاديثها التي يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه.

ولكن حدث الخلاف بينهم حول فهم السلف لتلك الآيات والأحاديث، أي: هل كان السلف يفهمون معاني هذه الآيات والأحاديث، وأنهم كانوا يثبتونها لله تعالى على حقيقتها وظاهرها؟ أو أنهم كانوا لا يفهمون معناها، وإنما كانوا يقرؤونها تعبدًا فقط، دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلًا، وأنهم كانوا يفوضون علمها إلى الله تعالى ورسوله، بعد صرفهم لها عن ظواهرها، واعتقادهم أن هذه الظواهر غير مرادة لله تعالى ولرسوله؛ لاستحالتها في نظر العقل إذ أنها تفضي إلى التشبيه؟

إلى الرأي الثاني ذهب فريق من العلماء منهم إمام الحرمين، والرازي وابن خلدون، وابن قدامة المقدسي.

1- **يقول ابن خلدون**.

"إن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة، وهي سلوب كلها، وصريحة في بابها فوجب الإيمان بها، ووقع كلام الشارع – صلوات الله عليه – وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها.

ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات، وأخرى في الصفات. وأما السلف فغلّبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها، وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله، فأمنوا بها، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل.

وهذا معنى قول الكثير منهم: اقرؤوها كما جاءت، أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها، ولا تفسيرها، لجواز أن تكون ابتلاء، فيجب الوقف والإذعان له"(1).

---

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص395.

**2- ويقول إمام الحرمين في "العقيدة النظامية".**

"قد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق فحواها، وإجراءها على ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزام هذا المنهج في آي الكتاب، وفيما صح من سنن النبي ﷺ.

وذهبت أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معناها إلى الرب سبحانه، فالأولى الاتباع وترك الابتداع.

والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب النبي ﷺ على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يؤلون جهدًا في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها"(1).

**3- ويقرر الرازي مذهب السلف في المتشابهات فيقول:**

"حاصل هذا المذهب: أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله - تعالى - منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله - تعالى -، ولا يجوز الخوض في تفسيرها"(2).

**4- ويقول ابن قدامة المقدسي مبينًا مذهب السلف في الصفات:**

"في بيان مذهبهم في صفات الله - تعالى - وأسمائه، التي وصف بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على رسوله، من غير زيادة عليها، ولا نقص منها، ولا تجاوز لها، ولا تفسير لها، ولا تأويل لها، بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه لصفات المخلوقين، ولا سمات المحدثين بل أمروها كما جاءت، وردوا علمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها"(3).

---

(1) إمام الحرمين: العقيدة النظامية، ص23، مطبعة الأنوار، سنة 1367هـ/ 1948م.

(2) الرازي: أساس التقديس، ص182.

(3) ابن قدامة: ذم التأويل، ص567 ضمن مجموعة.

**وإلى الرأي القائل بأن السلف كانوا يفهمون معاني آيات الصفات وأحاديثها ذهب آخرون منه: الغزالي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، والمقريزي، وإن كان الغزالي يختلف معهم في قولهم: إن السلف كانوا يعرفون معناها ويثبتونها لله تعالى على ظاهرها.**

1- يقول الغزالي "إنه يجب على العامي أن يعتقد أن ما انطوى عنه من معاني هذه الظواهر وأسرارها ليس منطويًا عن رسول الله ﷺ وعن الصديقين، وعن أكابر الصحابة وعن الأولياء والعلماء الراسخين"(1).

2- **ويقول ابن تيمية**: "فإن أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يُعرف معناها، والبعض الذي تنازع الناس في معناه، إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية، ونفوا علم الناس بكيفيته، كقول مالك : " الاستواء معلوم، والكيف مجهول"، وكذلك قال سائر الأئمة.

وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم وبين الكيف المجهول، فإن سُمي الكيف تأويلاً ساغ أن يقال: هذا التأويل لا يعلمه إلا الله، كما قدمناه أولًا، وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلًا، كما يجعل سائر القرآن تأويلاً، وقيل: إن النبي ﷺ وجبريل والصحابة والتابعين كانوا لا يعرفون معنى قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه:5] ولا يعرفون معنى قوله: ﴿أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ﴾ إلى أمثال هذه الآيات، بل استأثر الله بعلم معناها، كما استأثر بعلم وقت الساعة، وإنما كانوا يقرؤون ألفاظًا لا يفهمون لها معنى، كما يقرأ الإنسان كلامًا لا يفهم منه شيئًا، فقد كذب على القوم.

والنقول المتواترة عنهم على نقيض هذا، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن، وإن كان كنه الرب – عز وجل – لا يحيط به العباد ولا يحصون ثناء عليه"(2).

**3- ويقول صاحب مختصر الصواعق معبرًا عن رأي ابن قيم الجوزية:**

"تنازع الناس في كثير من الأحكام، ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع

---

(1) الغزالي: إلجام العوام، ص31، المطبعة المنيرية، سنة 1351هـ.

(2) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص141، 142، مكتبة السنة المحمدية.

واحد، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها، وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانًا، وأن العناية ببيانها أهم؛ لأنها من تمام تحقيق الشهادتين، وإثباتها من لوازم التوحيد، فبينها – سبحانه وتعالى ورسوله – ﷺ بيانًا شافيًا لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم "[1].

4- **ويقول المقريزي:** "ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي، ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة – رضي الله عنهم – على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم، أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب – سبحانه – به نفسه الكريمة في القرآن الكريم، وعلى لسان نبيه محمد ﷺ بل كلهم فهموا معنى ذلك، وسكتوا عن الكلام في الصفات، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل.

وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والإكرام، والجود والإنعام والعز والعظمة، وساقوا الكلام سوقًا واحدًا.

وهكذا أثبتوا – رضي الله عنهم – ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك، مع نفي مماثلة المخلوقين، فأثبتوا – رضي الله عنهم – بلا تشبيه، ونزهوا من غير تعطيل، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت "[2].

**رأي الباحث:**

**والذي نراه هو أن السلف – رضوان الله عليهم – كانوا ينزهون الله – تعالى – تنزيهًا تامًا عن أن يشابه أحدًا من مخلوقاته، ثم كانوا يفوضون إلى الله – تعالى – علم المعنى المراد من الآيات التي جاءت في باب الصفات، والتي يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه، وكانوا يقولون كما قال**

---

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج1، ص21، كذا بالأصل ولعله يقع للراسخين في العلم.

(2) المقريزي: الخطط، ج3، ص302.

**الشافعي – رضي الله عنه – "آمنت بما جاء عن الله على مراد الله، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله** ﷺ"[1].

فلم يقولوا بصرف اللفظ (المتشابه) عن ظاهره، ثم تأويله بما يتفق ودلالة العقل التي تقتضي تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم التجسيم والتشبيه كما ذهب إلى ذلك المؤولة.

وكذلك لم يقولوا بأخذ اللفظ على ظاهره، وبمدلوله الحرفي الذي يقتضي التجسيم والتشبيه، كما ذهب إلى ذلك المجسمة والمشبهة.

وإنما "سلكوا طريق السلامة، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نتعرض للتأويل، بعد أن نعلم قطعًا أن الله – عز وجل – لا يشبه شيئًا من المخلوقات، وأن كل ما تمثل في الوهم، فإنه خالقه ومقدره.

وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا: من حرك يده عند قراءة قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أو أشار بإصبعيه عند روايته: (قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن) وجب قطع يده، وقلع إصبعيه"[2].

## **ما يجب على المؤمن تجاه متشابه الصفات**

بعد أن حددنا مذهب السلف على هذه الصورة، فما الواجب على المؤمن منا أن يفعله تجاه تلك الآيات والأحاديث التي توهم بظاهرها التجسيم والتشبيه حتى يكون سلفيًا، من أتباع ذلك السلف العظيم، الذين صحت عقائدهم وسيطرت العقيدة على نفوسهم، فاندفعوا بإيمان صادق يحققون إرادة الله تعالى في سيطرة المؤمنين على الأرض، فأقاموا أعظم حضارة إنسانية عرفها البشر حتى الآن، وفازوا برضوان الله﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ وبهذا ربحوا العاجلة والآجلة.

**لقد تكفل الإمام الغزالي، والإمام الرازي بالإجابة على هذا السؤال، وحددا ما يجب على**

---

(1) ابن قدامة: ذم التأويل، ص567.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص95.

**المؤمن منَّا تجاه متشابه الصفات في أمور هي:**

**1- التقديس:**

أي تنزيه الله – تعالى – عن الجسمية وتوابعها، فإذا سمع المؤمن لفظ اليد في قوله ﷺ (إن الله خمر طينة آدم بيده)، فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين:

**إحداهما**: الجارحة، وهي عضو مركب من لحم وعصب وعظم، واللحم والعظم والعصب جسم مخصوص، وصفات مخصوصة، والمراد بالجسم ماله مقدار وطول وعرض وعمق، يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان.

وقد يستعار هذا اللفظ – أي اليد – لمعنى آخر ليس بجسم أصلًا، كما يقال: البلدة في يد الأمير، فإن ذلك مفهوم، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلًا.

فعلى المؤمن أن يتحقق قطعًا ويقينًا أن الرسول ﷺ لم يرد بذلك جسمًا هو عضو مركب من لحم ودم وعظم، وأن ذلك في حق الله – تعالى – محال، وهو عنه مقدس.

ثم بعد ذلك، فعلى المؤمن أن يعتقد أنه عبارة عن معنى من المعاني، ليس بجسم، ولا عرض في جسم، يليق ذلك المعنى هنا بصفات الجلال والكبرياء.

فإن كان لا يدري ذلك المعنى، ولا يفهم كنه حقيقته، فليس عليه بذلك تكليف أصلًا، إذ إن معرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه، بل الواجب عليه أن لا يخوض فيه (1).

**مثال آخر:** إذا سمع المؤمن لفظ النزول في قوله ﷺ (ينزل الله – تعالى – كل ليلة إلى السماء الدنيا) فالواجب عليه أن يعتقد أن النزول اسم مشترك قد يطلق إطلاقًا يفتقر فيه إلى ثلاثة أجسام: 1- جسم عال هو مكان لساكنه. 2- وجسم سافل كذلك. 3- وجسم منتقل من العالي إلى السافل.

وقد يطلق على معنى آخر لا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسم. كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾[الزمر: 6] وما رئي شيء من البعير والبقر نازلًا من

---

(1) الغزالي: إلجام العوام، ص6، 7.

السماء بالانتقال، بل هي مخلوقة في الأرحام ولإنزالها معنى لا محالة.

وكما قال الشافعي – رحمه الله – : "دخلت مصر. فلم يفهموا كلامي فنزلت، ثم نزلت، ثم نزلت". ولم يرد به انتقال جسده إلى أسفل.

وإذا كان ذلك كذلك، فعلى المؤمن أن يتحقق قطعًا أن النزول في حق الله - تعالى – بمعنى الانتقال من أعلى إلى أسفل محال؛ إذ هو من صفات الأجسام، والله – سبحانه وتعالى – ليس بجسم.

فإن خطر بباله أنه إذا لم يرد هذا المعنى، فما الذي أراده، فإنه ينبغي أن يعلم أن ذلك لم يؤمر به، بل أمر بأن لا يخوض فيه [1].

## 2- الإيمان والتصديق:

وهو أن يعلم المؤمن قطعًا أن هذه الألفاظ –المتشابهات- أريد بها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته، وأن الله صادق فيما وصف نفسه به، وكذلك رسوله ﷺ صادق فيما وصف الله تعالى به.

فليؤمن وليوقن بأن ما قاله الله - تعالى – صدق – وما أخبر عنه حق لا ريب فيه.

وليقل آمنا وصدقنا، وأن ما وصف الله تعالى به نفسه، وما وصفه به رسوله ﷺ فهو كما وصفه وحق بالمعنى الذي أراده وعلى الوجه الذي قاله، وإن كان لا يقف على معناه وحقيقته[2].

## 3- الاعتراف بالعجز.

ومادام لم يقف على كنه هذه المعاني وحقيقتها، ولم يعرف تأويلها، والمعنى المراد بها، فعليه أن يقر ويعترف بالعجز، فإن التصديق واجب، وهو عن درك المعنى عاجز، فإن ادعى المعرفة

(1) المرجع السابق، ص8.

(2) نفس المرجع، ص9، 10.

فقد كذب[1].

**4- السكوت عن السؤال.**

وعلى المؤمن أن لا يخوض في هذه المتشابهات بالسؤال عنها؛ إذ إن الإنسان بالسؤال عن هذه الأمور يتعرض لما لا يطيقه.

والدليل على أن السكوت واجب في مثل هذه الأمور أن عمر – رضي الله عنه – ضرب من سأل عن المتشابهات، وكذلك نهى النبي ﷺ عن التفكير في ذات الله تعالى، وعن الجدال في القدر.

ولهذا يقول الإمام الغزالي إنه "يحرم على الوعاظ على رؤوس المنابر الجواب عن هذه الأسئلة بالخوض في التأويل والتفصيل، بل الواجب الاقتصار على ما ذكرناه وذكره السلف، وهو المبالغة في التقديس ونفي التشبيه"[2].

**5- الإمساك عن التصرف في الألفاظ الواردة في هذا الباب**

أي أنه يجب الجمود على هذه الألفاظ والإمساك عن التصرف فيها من وجوه: التفسير، والتأويل، والتصريف، والتفريع، والجمع، والتفريق.

**أ- التفسير**: أي تبديل لفظ من ألفاظ المتشابه بلفظ آخر غير متشابه سواء كان بالعربية، أو الفارسية، أو التركية، أو أي لغة أخرى؛ لأن الألفاظ المتشابهة قد يكون بعضها أكثر إيهامًا للباطل من البعض[3].

فالتفسير والترجمة ممنوعان، ولا يجوز النطق إلا باللفظ الوارد ؛"لأن من الألفاظ العربية – كما يقرر الإمام الغزالي – ما لا يوجد لها فارسية تطابقها، ومنها ما يوجد لها فارسية تطابقها، لكن ما جرت عادة الفرس باستعارتها للمعاني التي جرت عادة العرب باستعارتها منها،

---

(1) نفس المرجع، ص11.

(2) نفس المرجع، ص12، 13.

(3) الرازي: أساس التقديس، ص187.

ومنها ما يكون مشتركًا في العربية، ولا يكون في العجمية كذلك.

فمثلاً لفظ الاستواء، ليس له في الفارسية لفظ مطابق يؤدي بين الفرس المعنى الذي يؤديه لفظ الاستواء بين العرب، بحيث لا يشتمل على مزيد إيهام؛ إذ فارسيته أن يقال: (راست باستاد) وهذان اللفظان: **الأول**: ينبئ عن انتصاب واستقامة فيما يتصور أن ينحني ويعوج، **والثاني**: ينبئ عن سكون وثبات فيما يتصور أن يتحرك ويضطرب، وإشعاره بهذا المعنى وإشارته إليها في العجمية أظهر من إشعار لفظ الاستواء وإشارته إليها.

فإذا تفاوتا في الدلالة والإشعار لم يكن هذا مثل الأول، وإنما يجوز تبديل اللفظ بمثله المراد له الذي لا يخالفه ولو بأدنى شيء وأدقه وأخفاه[1].

**ب- التأويل**: وهو بيان معناه بعد إزالة ظاهره، وهذا لا يجوز؛ لأن السلف قد "بالغوا في الكف عن التأويل خفية تحريك الدواعي وتشويش القلوب، فمن خالفهم في ذلك الزمان، فهو الذي حرك الفتنة وألقى هذه الشكوك، مع الاستغناء عنها، فباء بالإثم"[2].

**ج- يجب الاحتراز عن التصرف**: فلا يقول: في قوله ﴿ اسْتَوَى﴾ إنه مستوي؛ لأن اسم الفاعل يدل على كون المشتق ممكنًا مستقرًا، أما لفظ الفعل، فدلالته على هذا المعنى ضعيفة[3].

**د- يجب الإمساك عن القياس والتفريع**: مثل أن يرد لفظ اليد، فلا يجوز إثبات الساعد والعضد والكف مصيرًا إلى أن هذا من لوازم اليد؛ لأن كل ذلك محال وكذب وزيادة قد يتجاسر بعض الحمقى من المشبهة والحشوية على إثباتها[4].

هـ- **لا يجوز الجمع بين هذه الألفاظ المتشابهة في مكان واحد، ولا تفريق بين مجتمع**:

---

(1) الغزالي: إلجام العوام، ص13، 14.

(2) المرجع السابق، ص23.

(3) نفس المرجع، ص24. وأساس التقديس، ص187.

(4) إلجام العوام، ص24.

أما الجمع "فلأننا إذا جمعنا الألفاظ المتشابهة، وروينا هذا دفعة واحدة أو همت كثرتها أن المراد منها ظواهرها، فكان ذلك الجمع سببًا لإيهام زيادة الباطل "(1).

"ولقد بعد عن التوفيق من صنف كتابًا في جمع هذه الأخبار خاصة، ورسم في كل عضو بابًا فقال: باب في إثبات الرأس، وباب في اليد إلى غير ذلك، وسماه كتاب الصفات.

فإن هذه كلمات متفرقة صدرت من رسول الله – عليه السلام – في أوقات متفرقة متباعدة... فإذا ذكرت مجموعة على مثال خلق الإنسان صار جمع تلك المتفرقات في السمع دفعة واحدة قرينة عظيمة في تأكيد الظاهر وإيهام التشبيه "(2).

وكما لا يجوز الجمع بين متفرق، فكذلك لا يجوز التفريق بين مجتمع، فقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام: 18، 61] لا يدل على جواز أن يقال إنه تعالى فوق، ولا يجوز أن يقال: وهو القاهر فوق غيره، بل ينبغي أن يقال: فوق عباده كما ورد في النص، والله تعالى لم يذكر لفظًا من الألفاظ المتشابهات إلا وقرن به قرينة تدل على زوال الوهم الباطل، ولذلك فإن المؤمن يعلم أن المراد من تلك الفوقية شيء آخر غير الفوقية المكانية (3).

**6- وأخيرًا، فإنه يجب على المؤمن كف الباطن عن التفكير في هذه الأمور، فذلك واجب عليه، كما وجب عليه إمساك اللسان عن السؤال.**

وكف باطن من اطلع على هذه المتشابهات، أمر ثقيل وصعب، ويرى الإمام الغزالي أنه من الممكن أن يشغل المؤمن نفسه عن ذلك بعبادة الله تعالى بالصلاة، وقراءة القرآن، أو ببعض العلوم الأخرى، مثل: النحو والخط والطب، والفقه، أو بأي حرفة أو صناعة.

بل ويرى الإمام الغزالي أن المؤمن لو اشتغل بلعب أو لهو، فإن ذلك خير له "من الخوض في هذا البحر البعيد غوره وعمقه، العظيم خطره وضرره، بل لو اشتغل بالمعاصي البدنية ربما

(1) أساس التقديس، ص188.

(2) الغزالي: إلجام العوام، ص24، 25.

(3) أساس التقديس، ص188.

كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى، فإن ذلك غايته الفسق، وهذا عاقبته الشرك، ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾(1).

**مشكلة خلق القرآن:**

كذلك لم يحدث أن تجادل الصحابة في تلك المشكلة التي ثارت من بعدهم وعرفت بمشكلة خلق القرآن، ولم يكن أحد من السلف يتكلم في أن القرآن قديم أو حادث، وكانوا لا يعرفون القرآن إلا أنه كلام الله تعالى بلا زيادة حرف واحد، ولما حاول أحد الناس أن يثير مشكلة خلق القرآن، أو عدم خلقه تعجب الصحابة من قوله هذا، ومنعوه من هذا البحث.

فقد روي أن رجلاً سأل عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – عن القرآن أهو مخلوق أو غير مخلوق؟ فتعجب عمر من قوله، وأخذ بيده حتى جاء به إلى عليّ بن أبي طالب، فقال: يا أبا الحسن: استمع ما يقول هذا الرجل قال: وما يقول يا أمير المؤمنين؟ فقال الرجل: سألته عن القرآن أمخلوق هو أم لا؟

فوجم له – رضي الله عنه – وطأطأ رأسه، ثم رفع رأسه، وقال: سيكون لهذا نبأ في آخر الزمان، إذ إنه سيثير من الفتن والمشاكل التي توقع الفرقة بين المسلمين، ثم طلب منه أن يضرب عنقه.

أخرج الشيخ نصر المقدسي في "الحجة" عن أبي هريرة قال: "كنا عند ابن الخطاب، إذ جاءه رجل يسأله عن القرآن، أمخلوق أو غير مخلوق، فقال علي: هذه كلمة وسيكون لها ثمرة، ولو وليت من أمره ما وليت لضربت عنقه"(2).

وقد علق الإمام الغزالي على هذه القصة، فقال: "فانظر إلى فراسة علي وإشرافه على أن ذلك قرع لباب الفتنة، وأن ذلك سينتشر في آخر الزمان الذي هو موسم الفتن ومطيتها بوعد رسول الله ﷺ، وانظر إلى تشديده، وقوله: ولو وليت لضربت عنقه.

---

(1) إلجام العوام، ص26.

(2) السيوطي: صون المنطق، ص18.

فمثل أولئك السادة الأكابر الذين شاهدوا الوحي والتنزيل، واطلعوا على أسرار الدين وحقائقه، وقد قال ﷺ في أحدهم (لو لم أبعث لبعث عمر) وقال في الثاني: (أنا مدينة العلم وعلي بابها، يزجرون السائل عن مثل هذا السؤال) (1).

والسبب في هذا الزجر والنهي عن مثل هذا السؤال هو ما يخشى من إثارة الشبه، والوقوع في الفتن، ولذلك فقد كان السلف – رضوان الله عليهم – يرون أن السكوت عن مثل هذا أحوط وأسلم، وكانوا يرون أنه إذا كان على المرء أن يتكلم فبنص كتاب الله – تعالى – وبسنة رسول الله ﷺ.

وهذا هو الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – قد وقف في محنة القول بخلق القرآن، بعناد وصلابة، وامتنع عن الإجابة بحرف واحد حينما سئل عن القرآن: أمخلوق هو أو غير مخلوق؟ وقال للخليفة وأعوانه "أعطوني شيئًا من كتاب الله أو سنة رسوله ﷺ أقول به"(2).

ونذكر هنا مناظرة وقعت بين أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي وبين أحد رجال أهل السنة. عند الواثق، وهذه المناظرة تصور مذهب السلف وأهل السنة في مثل هذه الأمور، يقول المسعودي في مروج الذهب:

قدم على الواثق شيخ من أهل الفقه والحديث من أهل أذنة من الثغر الشامي مقيد، فسلم غير هائب، ودعا فأوجز، فقال له: يا شيخ: أجب عبد الله أحمد بن أبي دؤاد فيما يسألك عنه، فقال: يا أمير المؤمنين، أحمد يقل ويضعف عن المناظرة، فقال له: أبو عبد الله يضعف عن المناظرة؟ فقال له: هون عليك يا أمير المؤمنين أتأذن في كلامه؟ فقال له الواثق: قد أذنت.

فأقبل الشيخ على أحمد، فقال له: يا أحمد: ماذا دعوت الناس إليه؟ فقال إلى خلق القرآن. فقال الشيخ: مقالتك هذه التي دعوت الناس إليها من القول بخلق القرآن، داخلة في الدين، فلا يكون الدين تامًا إلا بالقول بها؟ قال: نعم.

---

(1) الغزالي: إلجام العوام، ص38.

(2) ابن الجوزي: مناقب أحمد بن حنبل، ص327، الطبعة الأولى، الناشر مكتبة الخانجي بمصر، سنة 1349هـ.

قال الشيخ: رسول الله ﷺ دعا الناس إليها أو تركهم؟ قال تركهم.

قال: فعلمها رسول الله ﷺ أو لم يعلمها؟ قال: علمها – قال: فلم دعوت الناس إلى ما لم يدعهم إليه رسول الله ﷺ وتركهم منه؟ فأمسك أحمد، فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين: هذه واحدة. ثم قال له بعد ساعة: يا أحمد، قال الله في كتابه العزيز ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ وَأَتۡمَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ نِعۡمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلۡإِسۡلَٰمَ دِينٗا﴾ فقلت أنت: لا يكون الدين تامًا إلا بمقالتكم بخلق القرآن، فالله أصدق في إكماله وإتمامه، أو أنت في نقصانك؟ فأمسك.

قال الشيخ: يا أمير المؤمنين، وهذه ثانية، ثم قال له بعد ساعة: اخبرني يا أحمد عن قول الله عز وجل ﴿ ۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴾ [المائدة:67]، فمقالتك هذه التي دعوت الناس إليها مما بلغه الرسول ﷺ للأمة – أم لا؟ فأمسك – فقال الشيخ: يا أمير المؤمنين، وهذه ثالثة.

ثم قال بعد ساعة: أخبرني يا أحمد، لما علم رسول الله ﷺ مقالتك هذه التي دعوت الناس إليها، وإلى القول بها من خلق القرآن، أوَسِعَهُ أن أمسك عنهم أم لا؟ قال أحمد: بل اتسع له ذلك. فقال: وكذلك لأبي بكر وعمر، وكذلك لعثمان، وكذلك لعلي - رضي الله عنهم - ؟ قال: نعم.

فصرف وجهه إلى الواثق وقال يا أمير المؤمنين: إذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسول الله ﷺ ولأصحابه، فلا وسع الله علينا.

فقال الواثق: نعم، ولا وسع الله علينا إن لم يتسع لنا ما اتسع لرسول الله ﷺ ولأصحابه – ثم قال الواثق: اقطعوا قيده"(1).

(1) المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص467، 468.

## وجوب اتباع السلف

بعد أن حددنا مذهب السلف على هذه الصورة، وهي الإيمان بكل ما أتى عن الله - تعالى - وعن رسول الله ﷺ على مراد الله - تعالى - ورسوله ﷺ والتسليم وتفويض المعنى إلى الله - في المتشابه، والقول بأنه تعالى - أعلم بمراده - ثم السكوت وعدم الخوض في مسائل العقيدة بالبحث والنظر العقلي - أو بمعارضة النصوص بعضها ببعض؛ لأن الدين يقوم عندهم - على التسليم، كما قال بعض السلف: "قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم"(1).

بعد أن حددنا مذهب السلف على هذه الصورة، فإننا نقول بوجوب اتباعهم في نهجهم، وسلوك سبيلهم، وقد دل على وجوب اتباع السلف الكتاب والسنة والأقوال المروية عن الصحابة وكبار الأئمة في الإسلام.

أما الكتاب فقد توعد الله - تعالى - على اتباع غير سبيلهم في الاعتقاد والعمل بعذاب جهنم فقال تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[النساء: 115] ووعد المتبعين لهم بإحسان بالرضوان والجنة والفوز العظيم، فقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾[التوبة: 100].

وأما السنة فقد أمر النبي ﷺ بالتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين المهدين من بعده، وأخبر أن المحدثات بدع وضلالة، وهو ما لم يتبع فيه سنته أحد من أصحابه، فقد روي أن النبي ﷺ قال: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، عضوا عليها بالنواجذ وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"(2).

---

(1) الصابوني: عقيدة السلف، ص265.

(2) البيهقي: الاعتقاد، ص113، وانظر ابن قدامة: ذم التأويل، ص574، وابن رجب: فضل علم السلف، ص2. والحديث أخرجه أبو داود في سننه ج4/ ص126 ح17185.

وقد فضل النبي ﷺ السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم على غيرهم، فعن عبد الله بن مسعود – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ أنه قال: " « خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِى ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ يَجِىءُ أَقْوَامٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ ، وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ » [1].

فأخبر النبي ﷺ بتفضيل سلف هذه الأمة – رضوان الله عليهم – على من سواهم، لذلك فإنه يجب الأخذ عنهم، والاهتداء بهديهم واتباع سبيلهم؛ إذ أنهم "المغترفون من بحار معلوماته ﷺ المستضيئون بأنوار ما جاءت به الشريعة السمحة، وقد أمرنا باتباعهم في العقائد والأقوال والأفعال لشدة محافظتهم على اتباع ما أمر الله واجتناب ما نهى عنه"[2].

وروي أن النبي ﷺ قال: "ستفترق أمتي نيفا وسبعين فرقة الناجية منهم واحدة، فقيل: من هم؟ فقال أهل السنة والجماعة، فقيل: وما أهل السنة والجماعة؟ فقال: ما أنا عليه الآن وأصحابي"[3].

وقال ابن مسعود – رضي الله عنه –: "من كان منكم مستنًا، فليستن بمن قد مات، فإن الحي لا يؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب محمد، أبر هذه الأمة قلوبًا وأعمقها علمًا وأقلها تكلفًا، قوم اختارهم الله لصحبة نبيه، وإقامة دينه، فاعرفوا لهم حقهم وتمسكوا بهديهم، فإنهم كانوا على الهدي المستقيم.

وقال أيضًا: إن الله نظر في قلوب العباد، فوجد قلب محمد خير قلوب العباد فاصطفاه لنفسه، وابتعثه برسالته، ثم نظر في قلوب العباد بعد قلب محمد، فوجد قلوب أصحابه خير قلوب العباد بعد قلبه، فجعلهم وزراء نبيه يقاتلون على دينه، فما رآه المؤمنون حسنًا فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحًا فهو عند الله قبيح "[4].

---

(1) أخرجه البخاري في صحيحه ج2/ ص938 ح2509.

(2) ابن رجب: فضل علم السلف، ص2.

(3) انظر: الاعتقاد، ص115، وذم التأويل، ص574، والاعتصام، ج2، ص111.

(4) ابن تيمية: النبوات، ص161. والبيهقي: الاعتقاد، ص162.

وقال الأوزاعي – رحمه الله – "عليك بآثار من سلف، وإن رفضك الناس، وإياك وآراء الرجال، وإن زخرفوها لك بالقول"[1].

وقال الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – "أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ والاقتداء بهم – وترك البدع وكل بدعة ضلالة"[2].

(1) ابن قدامة: ذم التأويل، ص575.

(2) المرجع السابق، ص576.

# الفصل الرابع
# التأويل وموقف الفرق منه

**أولًا: معنى التأويل** :

## 1- التأويل في اللغة:

استعمل التأويل في اللغة بمعنى التفسير، يقول صاحب القاموس المحيط: "وأول الكلام تأويلًا وتأوله دبره، وقدره وفسره"[1]. واستعمل بمعنى الرجوع إلى الأصل والعاقبة يقول صاحب القاموس المحيط: "آل إليه أَوْلًا ومآلًا رجع وعنه ارتد"[2].

ويقول صاحب المصباح المنير: "آل الشيء يؤول أَوْلاً ومآلا رجع، والإيال وزن كتاب اسم منه، وقد استعمل في المعاني فقيل: آل الأمر إلى كذا، والموئل المرجع وزنًا ومعنى"[3].

ويقول الزمخشري في أساس البلاغة: "وتقول: لا تعول على الحسب تعويلاً، فتقوى الله أحسن تأويلاً أي عاقبة"[4].

فالتأويل هنا أصله من الأَوْل بمعنى الرجوع، ومنه قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به؟ وقولهم: وقد أولته فآل، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الكلام إلى ما يحتمله من المعاني"[5].

وقيل: التأويل مأخوذ من الإيالة، وهي السياسة، كأن المؤول للكلام يسوس الكلام، ويضع المعنى فيه موضعه، يقول الزمخشري:

"آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وهو مؤتال لقومه مقتال عليهم، أي

---

(1) القاموس المحيط: مادة أول.

(2) المرجع السابق.

(3) المصباح المنير، نفس المادة. 171/1.

(4) الزمخشري: أساس البلاغة، ص25.

(5) انظر: الزركشي، البرهان، ج2، ص148، الناشر عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، سنة 1376هـ/ 1957م.

سائس محتكم. وقال زياد في خطبته: قد ألنا وإيل علينا، أي سِسنا وسُسنا"[1].

وإذا، فالتأويل في اللغة يكون بمعنى التفسير، أو بمعنى العاقبة المصير، والمؤول للكلام يصرف الكلام إلى ما يحتمله من المعاني، أو أنه مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، وكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه.

### 2- التأويل في تعبير القرآن:

جاء لفظ التأويل في القرآن الكريم في سبع سور.

**الأولى**: سورة آل عمران، وجاء فيها قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران: 7].

**قيل**: التأويل في هذه الآية بمعنى التفسير ومعرفة المعنى. **وقيل**: المراد بالتأويل هنا المتأول؛ لأنه قد يسمى تأويلًا، والمتأول الذي لا يعلمه العلماء، وإن كان الله – عز وجل – عالمًا به كنحو وقت قيام الساعة [2].

**الثانية**: سورة النساء، وجاء فيها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59].

فسر التأويل هنا بالعاقبة والمآل والمصير. "قال مجاهد وقتادة ثوابًا وجزاء. وقال السدي وابن زيد وابن قتيبة والزجاج: عاقبة"[3].

والقولان بمعنى المآل، وإن كان الثاني أعم من الأول؛ إذ يشمل حسن المآل في الدنيا

---

(1) الزمخشري: أساس البلاغة، ص25.

(2) الشريف المرتضى: الأمالي، ج1، ص441، الناشر عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، سنة 1373هـ/ 1954م.

(3) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص104.

والآخرة.

**الثالثة**: سورة الأعراف وجاء فيها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْنَاهُم بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٥٢﴾ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾﴾[الأعراف: 52-53].

والتأويل هنا: " عاقبة أمره، وما يؤول إليه من تبين صدقه وظهور ما نطق به من الوعد والوعيد".

وقد قال ابن عباس – رضي الله عنهما – تأويله: تصديق ما وعد في القرآن. وقال قتادة: تأويله: ثوابه. وقال مجاهد: جزاؤه. وقال السدي: عاقبته. وقال ابن زيد: حقيقته. وقيل: تأويله ما يؤول إليه أمرهم من العذاب وورود النار [1].

**الرابعة:** سورة يونس وجاء فيها قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ هَٰذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ اللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٧﴾ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۖ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾[يونس: 37-39].

قال بعض أهل الأثر: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾. أي: تصديق ما وعدوا به من الوعيد، والتأويل ما يؤول إليه الأمر. وقال الضحاك: يعني عاقبة ما وعد الله في القرآن إن كان من الوعيد. والتأويل ما يؤول إليه الأمر [2].

فمعنى الآية أن الكفار سارعوا إلى التكذيب بالقرآن من قبل ظهور صدقه ووقوع ما أخبر

(1) المرجع السابق، ص103.

(2) نفس المرجع والصفحة.

به، وتأويله هو وقوعه، وتحقيق ما وعدوا به.

**الخامسة**: سورة يوسف، وجاء فيها:

1- قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾[يوسف: 6]. أي: تأويل الرؤيا، وتأويلها عبارتها وتفسيرها – وكان يوسف – عليه السلام – أعبر الناس للرؤيا، أو تأويل أحاديث الأنبياء وكتب الله [1].

2- وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي ٱلْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: 21] يقول البيضاوي في تفسيره: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُۥ﴾. أي كان القصد في إنجائه وتمكينه أن يقيم العدل، ويدبر أمور الناس، ويعلم معاني كتب الله - تعالى – وأحكامها فينفذها، أو تعبير المنامات المنبهة على الحوادث الكائنة ليستعد لها، ويشتغل بتدبيرها قبل أن تحل "[2].

3- وقوله تعالى حكاية عن الفتيين اللذين كانا مع يوسف – عليه السلام – في السجن: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [يوسف: 36] أي من الذين يحسنون عبارة الرؤيا، أو من العالمين [3].

4- وقوله تعالى حكاية عن يوسف – عليه السلام –: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا﴾[يوسف: 37]. أي بتأويل ما قصصتما علي، أو بتأويل الطعام، يعني بيان ماهيته وكيفيته وسائر أحواله، فإنه يشبه تفسير المشكل [4].

يقول ابن تيمية: "وقال بعضهم: لا يأتيكما طعام ترزقانه وتأكلانه إلا نبأتكما بتفسيره وألوانه، أي طعام أكلتم، وكم أكلتم، ومتى أكلتم، فقالوا: هذا فعل العرّافين والكهنة، فقال

(1) انظر: النسفي: تفسير، ج2، ص210. والبيضاوي: تفسير، ج1، ص260. وأبا السعود، تفسير، ج3، ص53.

(2) البيضاوي: تفسير، ج1، ص262.

(3) انظر: البيضاوي: تفسير، ج1، ص264. والنسفي: تفسير، ج2، ص221. وأبا السعود: تفسير، ج3، ص70.

(4) انظر: البيضاوي، تفسير، ج1، ص264. والنسفي: تفسير، ج2، ص222. وأبا السعود: تفسير، ج3، ص70.

ما أنا بكاهن، وإنما ذلك مما علمني ربي "[1].

5- وقوله تعالى حكاية عن ملأ الملك: ﴿قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٖۖ وَمَا نَحۡنُ بِتَأۡوِيلِ ٱلۡأَحۡلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ﴾ [يوسف: 44] أي بتعبير الأحلام بخابرين.

6- وقوله تعالى حكاية عن الذي نجا من الفتيين ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ﴾ [يوسف: 45] أي أنا أخبركم عمن عنده علمه [2].

7- وقوله تعالى في خطاب يوسف لأبيه – عليهما السلام – ﴿هَٰذَا تَأۡوِيلُ رُءۡيَٰيَ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَعَلَهَا رَبِّي حَقّٗاۖ﴾ [يوسف: 100]. وتأويل الرؤيا هنا هو الأمر الوجودي الذي تدل عليه، أي هو نفس مدلول الرؤيا التي رآها يوسف – عليه السلام – من قبل [3].

8- وقوله تعالى حكاية عن يوسف – عليه السلام – ﴿رَبِّ قَدۡ ءَاتَيۡتَنِي مِنَ ٱلۡمُلۡكِ وَعَلَّمۡتَنِي مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِۚ﴾[يوسف: 101].

قيل: تفهيم غوامض أسرار الكتب الإلهية، ودقائق سنن الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – أو تعلم تعبير الرؤيا [4]. ويسمى تعبير الرؤيا تأويلاً لها باعتبارين، فإنه تفسير لها، وهو عاقبتها وهو ما تؤول إليه [5].

**السادسة**: سورة الإسراء وجاء فيها قوله تعالى: ﴿ وَأَوۡفُواْ ٱلۡكَيۡلَ إِذَا كِلۡتُمۡ وَزِنُواْ بِٱلۡقِسۡطَاسِ ٱلۡمُسۡتَقِيمِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلٗا﴾[الإسراء: 35]، أي أحسن عاقبة ومآلا من آل إذا رجع، والمراد ما يؤول إليه.

**السابعة:** سورة الكهف وجاء فيه قوله تعالى حكاية عن الذي آتاه الله – تعالى – رحمة وعلما

(1) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص103.

(2) انظر: البيضاوي، تفسير، ج1، ص265. والنسفي: تفسير، ج2، ص224. وأبا السعود: تفسير، ج3، ص74.

(3) ابن تيمية: الإكليل: مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص19.

(4) أبو السعود: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ج3، ص93.

(5) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة، ج1، ص11.

من لدنه في خطاب موسى – عليه السلام – ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 78] ثم قول العبد لموسى – عليه السلام – بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وقتل الغلام، وإقامة الجدار بلا عوض ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف: 82].

فالتأويل هنا هو بيان العلة الغائبة والحكمة المطلوبة بالفعل؛لأنها بيانٌ لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل الذي لم يعرف الرائي له غرضه به [1].

ونخلص من كل هذا إلى أن لفظ التأويل جاء في القرآن الكريم على معان متعددة، فقد جاء بمعنى:

1- التفسير ومعرفة المعنى.

2- وبمعنى العاقبة والمآل والمصير.

3- وبمعنى تعبير الرؤيا وتفسيرها.

4- وبمعنى الأمر الوجودي المتحقق في الخارج.

5- وبمعنى بيان العلة الغائبة المطلوبة بالفعل.

**ثالثًا: التأويل في الاصطلاح.**

أما التأويل في عرف المتكلمين والفلاسفة والمتأخرين من أهل الأصول والفقه فإن معناه: "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به"[2].

وعرف ابن رشد التأويل في كتابه "فصل المقال"، فقال: "ومعنى التأويل هو: إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه، أو غير ذلك من الأشياء التي عودت في تصريف

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج1، ص11.

(2) ابن تيمية: الإكليل مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص17.

أصناف الكلام المجازي "[1].

فالتأويل هنا صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى آخر مجازي يحتمله اللفظ لدليل يقترن به، والدلالة قد تكون عقلية وقد تكون نقلية.

وأما قدماء المفسرين، فلفظ التأويل والتفسير عندهم سواء، كما يقول ابن جرير الطبري: القول في تأويل قوله تعالى كذا... واختلف أهل التأويل في هذه الآية أي تفسيرها[2].

وأما متأخروا المفسرين فإنهم يفرقون بين التفسير والتأويل، فقد قال الثعلبي: "التفسير هو التنوير وكشف المغلق من المراد بلفظه، والتأويل صرف الآية إلى معنى تحتمله يوافق ما قبلها وما بعدها"[3].

وقال أبو الفرح بن الجوزي: "اختلف العلماء هل التفسير والتأويل بمعنى واحد، أم يختلفان؟ فذهب قوم يميلون إلى العربية إلى أنهما بمعنى، وهذا قول جمهور المفسرين المتقدمين، وذهب قوم يميلون إلى الفقه إلى اختلافهما، فقالوا: التفسير: إخراج الشيء عن مقام الخفاء إلى مقام التجلي، والتأويل: نقل الكلام عن وضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ، فهو مأخوذ من قولك: آل الشيء إلى كذا، أي صار إليه"[4].

وقال الماتريدي: "التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عني باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأي، وهو المنهي عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"[5].

وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكَوَاشي: "التأويل صرف الآية إلى معنى

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص8 ضمن مجموعة: الناشر المكتبة المحمودية التجارية، محمد علي صبيح وأولاده بمصر نسخة المكتبة الأزهرية، رقم 54322.

(2) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص104.

(3) المرجع السابق، ص105.

(4) نفس المرجع والصفحة السابقة.

(5) السيوطي: الإتقان، ج2، ص173.

موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط "[1].

(1) الزركشي: البرهان، ج2، ص150.

## موقف الفرق الإسلامية من التأويل

عالجت الفرق الإسلامية المختلفة موضوع التأويل، وقد حدثت بينها اختلافات شتى، وكان مصدر هذه الاختلافات عند الفرق الكلامية هو نظرتها إلى النصوص الدينية، ومدى اتفاقها أو اختلافها مع ما يقرره العقل – عندها–.

فمن ذهب من هذه الفرق إلى وجود تعارض بين ما يقرره العقل وبعض النصوص قال: إن ما وافق ما يقرره العقل من النصوص يجب أن يُقرَّ على ظاهره، وأما ما يخالف ما يقرره العقل فإنه يجب صرفه عن ظاهره، وتأويله تأويلًا يحتمله اللفظ من حيث اللغة.

ونتناول الآن بالدراسة والبحث مواقف الفرق المختلفة من التأويل، وسنذكر من الفرق الكلامية – الذين ارتضوا التأويل حسب قانون اللغة – موقف كل من المعتزلة والأشاعرة والحنابلة، ثم بعد ذلك سنذكر موقف الإسماعيلية من التأويل، كفرقة، التأويل عندها له مفهوم مخالف لمفهوم التأويل عند الفرق السابقة.

**أولًا: المعتزلة**

ذهب المعتزلة – وهم تلك الفرقة المشهورة من فرق علم الكلام الإسلامي – إلى وجود تعارض بين العقل وبعض النصوص الدينية، والذي دعاهم إلى ذلك أنهم جعلوا للعقل المكانة الأولى فيما يتعلق بالله – تعالى – وصفاته، **وقالوا: إن العقل قبل الشرع، لا يثبت الشرع إلا به، فالعقل أصل والشرع فرع.**

ومن هنا كان موقفهم من القرآن – على وجه العموم – موقفًا واضحًا وصريحًا، فقد ارتضوا لأنفسهم أصولًا فكرية وضعوها عن طريق العقل، وعلى ضوئها نظروا في القرآن الكريم، فوجدوا فيه آيات تشهد بظاهرها لمذهبهم، وتتفق مع أصولهم، فقالوا: إنها محكمة واضحة الدلالة وأقروها على ظاهرها.

ووجدوا آيات أخرى تشهد لخصومهم، وتتصادم بظاهرها مع قواعد وأصول مذهبهم، فقالوا: إنها متشابهة، ويجب صرفها عن ظاهرها، وتأويلها حتى لا تتعارض مع تلك الأصول العقلية.

يوضح موقف المعتزلة هذا ما يحكيه ابن المرتضى في كتاب " المنية والأمل " من أن الخياط المعتزلي سأل جعفر بن بشر عن قوله تعالى ﴿يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾[النحل: 93] وعن الختم والطبع، فقال: "أنا مبادر إلى حاجة، ولكني ألقي عليك جملة تعمل عليها: اعلم أنه لا يجوز على أحكم الحاكمين أن يأمر بمكرمة ثم يحول دونها، ولا أن ينهي عن قاذورة ثم يدخل فيها، وتأول القرآن بعد ذلك كيف شئت "(1).

فالمعتزلة ملتزمون بالمبدأ العقلي أولًا، وهو هنا مبدأ العدل، وتتفرع منه عدة مسائل منها المسألة الواردة في هذا الخبر وهي: هل الإرادة الإنسانية حرة مختارة، أو مجبرة مسيرة؟

يرى المعتزلة أن العقل يشير إلى استحالة أن يجبر الله تعالى أحدًا على فعل، ثم يحاكمه عليه بعد ذلك، وإذا وردت آيات تشير بظاهرها إلى خلاف ذلك، فإنه يجب صرفها عن ظاهرها، وتأويلها تأويلًا يتفق مع مبدأ العدل الإلهي.

ورأى المعتزلة أن مبدأ التوحيد يقتضي تنزيه الله تعالى عن الجسمية والمشابهة للمخلوقات، وهذا مبدأ قد قرره العقل، ولكن وردت آيات تشير بظاهرها إلى التجسيم وتشبيه الله بمخلوقاته، فقالوا: إنه يجب صرفها عن ظاهرها، وتأويلها حتى لا تتصادم مع المبدأ العقلي؛ وذلك لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، أما دليل العقل فبعيد عن الاحتمال.

يقول القاضي عبد الجبار: "كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال "(2).

وقد فعل المعتزلة ذلك في كل الآيات التي رأوا أنها تتصادم مع مبدأ التوحيد فتثبت لله تعالى الاستواء، أو المجيء والإتيان...الخ التي هي من صفات الأجسام وتقتضي التشبيه؛ وذلك

(1) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص33، ط دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن، سنة 1316هـ.

(2) عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص200، تحقيق: عمر السيد عزمي، الناشر للمؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.

لأن الأدلة العقلية صريحة وواضحة وقاطعة ولا يدخلها الاحتمال والمجاز، وأما الكلام فإنه يدخله الحقيقة والمجاز، ويمكن أن يصرف عن ظاهره.

يقول الشريف المرتضي – وهو أحد الشيعة ذوي الميول الاعتزالية: "إن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره، وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك".

ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله تعالى من الحركة والانتقال كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: 22]، وقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة: 210].

ولا بد من وضوح الأدلة على أن الله تعالى ليس بجسم، واستحالة الانتقال عليه – الذي لا يجوز إلا على الأجسام – من تأويل هذه الظواهر، والعدول عما يقتضيه صريح ألفاظها، قرب التأويل أو بعد"(1).

(1) الشريف المرتضي: الأمالي، ج2، ص399، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم عيسى الحلبي، الطبعة الثانية، سنة 1373هـ/ سنة 1954م.

## المحكم والمتشابه

وعند كلامنا عن المحكم والمتشابه – في الفصل الذي عقدناه لذلك – وعند ذكرنا لتعريفات المعتزلة للمحكم والمتشابه، وجدنا أنهم إذا مروا بآية تتفق مع أصولهم وقواعد مذهبهم التي وضعوها عن طريق العقل قالوا: إنها محكمة، وأنهم إذا مروا بآية تخالف وتصادم ما ارتأوه من قواعد وأصول ادعوا أنها متشابهة.

وهذا هو القاضي عبد الجبار يقرر هذا، فيقول: "إن من في قلبه زيغ يتبع المتشابه كاتباع المشبهة والمجبرة ظاهر ما في القرآن، ومن أجل هذا ذمهم الله تعالى باتباعهم المتشابه وتركهم الدليل الواضح، وليس في المتشابه آية إلا ويقترن بها ما يدل على المراد، والعقل يدل على ذلك أيضًا"(1).

فالقاضي عبد الجبار يقرر هنا أن كل ما يوافق مبدأ التوحيد والعدل، فهو محكم، وأما ما يخالف ذلك فهو متشابه، وذلك مثل الآيات التي تشير بظاهرها إلى التجسيم والجبر.

وكذلك تبعًا لمبدأ الوعد والوعيد – الذي قال به المعتزلة جميعًا – وهو أن الله تعالى لا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا بالتوبة، وأنه صادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته(2).

تبعًا لهذا المبدأ ذهب المعتزلة إلى أن الآيات التي تنص على عقاب الفاسق محكمة، وأما الآيات التي تجيز غفران الله تعالى لذنوب العصاة ومنها آيات الشفاعة، فقد ادعوا أنها متشابهة ويجب صرفها عن ظاهرها وتأويلها بما يتفق مع المحكم الذي يتفق مع الدلالة العقلية.

**من يقوم بالتأويل:**

وبما أن القرآن الكريم فيه المحكم الواضح الدلالة، وفيه المتشابه الذي سلك به طريق التجوز والاستعارة، فإن مهمة المعتزلة هي تأويل ذلك المتشابه، بما يتفق مع المحكم الذي

---

(1) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص58، الناشر: دار النهضة الحديثة ببيروت – لبنان.

(2) انظر عبد الجبار: شرح الأصول، ص134. والمسعودي: مروج الذهب، ج2، ص174.

يوافق الدلالة العقلية، أو بعبارة أخرى: تأويل كل ما يخالف بظاهره أصول وقواعد مذهب المعتزلة ليتفق معها، أو على الأقل حتى لا يتصادم معها.

والذي يقوم بمهمة التأويل هم العلماء الراسخون في العلم، فهم الذين يستطيعون أن يفرقوا بين المحكم والمتشابه، وهم الذي يستطيعون أن يصلوا إلى التأويل الحق بسبب علومهم الجمة ورسوخهم في العلم، قال تعالى ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ أي لا يهتدي إلى تأويله الحق الذي يجب أن يحمل عليه إلا الله وعباده الراسخون في العلم، أي ثبتوا فيه وتمكنوا وعضوا فيه بضرس قاطع "[1].

## مفهوم التأويل عند المعتزلة:

لكن ما هو مفهوم التأويل عند المعتزلة؟ أهو التفسير وبيان المعاني المحتملة من اللفظ المتشابه دون التعرض إلى أن الظاهر مراد أو غير مراد؟ أو أنه مثل قول الباطنية: إن للقرآن ظاهرًا وباطنًا، ولن يوصل إلى الباطن إلا بالتأويل الذي به تنكشف المعاني الخفية المستترة وراء الظاهر؟

لم يقصد المعتزلة بالتأويل هذا المعنى ولا ذاك، فهم لم يقصدوا به التفسير؛ إذ إنهم يوجبون صرف اللفظ عن ظاهره، ويقولون: إن الظاهر في المتشابه غير مراد قطعًا.

وكذلك رفض المعتزلة فكرة التأويل الباطني، ورفضوا كلام الباطنية في الظاهر والباطن، وقالوا: إن القرآن بلسان عربي مبين، بيانًا وهدى للناس جميعًا، ولا يمكن أن يكون له باطن خلاف الظاهر، ولا لما فهمه الناس، ولما كان بيانًا وهدى[2].

وإذاً، فما هو مفهوم التأويل عند المعتزلة؟

نستطيع أن نتبين معنى التأويل عند أحد المعتزلة – وهو الجاحظ – إذ يورد خبرًا يتحدث فيه

(1) الزمخشري: الكشاف، ج1، ص259.

(2) عبد الجبار: المغني: إعجاز القرآن، ج16، ص363، الناشر: الشركة الشرقية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، سنة 1380هـ/1960م.

عن العرب أن أحدهم كان يقول في موضع الكفارة:

"إذا بلغت إبلي كذا وكذا، وكذلك غنمي، ذبحت عند الأوثان كذا وكذا عتيرة، والعتيرة من نسك الرجبية، والجمع عتائر، والعتائر من الظباء، فإذا بلغت إبل أحدهم ذلك العدد استعمل التأويل، وقال: إنما قلت: إني أذبح كذا وكذا شاة، والظباء شاء، كما أن الغنم شاء، فيجعل ذلك القربان كله مما يصيد من الظباء"[1].

فالتأويل هنا: إنما هو صرف اللفظ عن الوجهة الأولى المرادة، إلى وجهة ثانية وفق الهوى، مع استغلال مرونة اللغة في ذلك.

فالظباء شاء، كما أن الغنم شاء، وكان العربي قد قصد بقربانه الغنم أولًا، لكنه ضن بغنمه لما تكامل عددها، وجعل قربانه مما صاده من الظباء.

وهذا هو نفس المنهج الذي سار عليه المعتزلة، وسلكوه أمام الآيات التي تصادم مذهبهم، فقد أخذوا يصرفونها عن معانيها الظاهرية المباشرة إلى معان أخرى مجازية، حتى لا تصطدم بما قرروه من أصول وقواعد، وكانوا يستشهدون على ما يذهبون إليه من المعاني التي يحملون عليها ألفاظ القرآن بأدلة من اللغة شعرًا ونثرًا.

## أدوات التأويل:

وأدوات التأويل عند المعتزلة هي: العقل واللغة.

**1- العقل**: أما العقل، فقد وضع المعتزلة - كما قلنا - أصولًا فكرية، رأوا أنها ثابتة عن طريق العقل، وأخذوا من خلالها يجولون بنظرهم في القرآن الكريم.

**مثلًا**: سنرى عند كلامنا عن الصفات كيف أن المعتزلة قالوا: إن مبدأ التوحيد يقتضي نفي الصفات الزائدة على ذاته، والقائمة به سبحانه، ونفي كل ما أوهم التجسيم والتشبيه، وسنذكر: أقوالهم في الصفات، ونبين تأويلاتهم لصفات السمع والبصر والإرادة والكلام،

---

(1) الجاحظ: الحيوان، ج1، ص9، طبع الحاج محمد أفندي ساس المغربي التونسي، سنة 1325هـ/ 1907م، نسخة دار الكتب الأزهرية، رقم 1413 أدب.

وقد كانت هذه التأويلات عن طريق العقل.

**2- اللغة**: وثاني الأدوات التي استخدمها المعتزلة في التأويل هي اللغة، فقد أخذوا يقلبون اللفظ على وجوهه المختلفة، لكي يستخلصوا منه معنى غير ظاهر من الوهلة الأولى، وذلك بتحليل الكلمة تحليلاً لغويًا، وبيان المعاني التي يحتملها اللفظ، ثم بعد ذلك يقولون بوجوب ترك المعنى الظاهر للفظ الذي لا يتفق ودلالة العقل، ثم يختارون معنى آخر مجازيًا لا يتصادم مع العقل – أو بعبارة أخرى مع ما قرره المعتزلة من قواعد وأصول -.

والذي ساعد المعتزلة في هذا أنهم وجدوا أن هناك من الصحابة من كان يقول: إن للقرآن وجوهًا، فقد أخرج ابن سعد في الطبقات الكبرى عن أبي قلابة أن أبا الدرداء كان يقول: "إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوهًا"[1].

ووجدوا من اللغويين من قسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، وقد صنف أبو عبيدة معمر بن المثنى في تفسير القرآن كتابًا سماه مجاز القرآن[2]. بل وصرح ابن جني أن أكثر اللغة مجاز[3].

واتفق المعتزلة مع اللغويين في تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، ورأوا أن وجود الحقيقة والمجاز في القرآن جعله في أعلى طبقات الفصاحة، وأنه كان بهذا معجزته ﷺ ودليل صدقه، يقول القاضي عبد الجبار في حكمة وجود المتشابه في القرآن: "إنه تعالى أراد أن يكون القرآن في أعلى طبقات الفصاحة ليكون علمًا دالًا على صدق النبي ﷺ.

وعلم أن ذلك لا يتم بالحقائق المجردة، وأنه لابد من سلوك طريق التجوز والاستعارة، فسلك تلك الطريق؛ ليكون أشبه بطريقة العرب، وأدخل في الإعجاز"[4].

والمجاز صورة من صور التعبير الأدبي، فيه من المنافذ إلى التأويل، ما لا يوجد في الأسلوب

(1) ابن سعد: الطبقات الكبرى، ج2، ق2، ص114، الناشر: دار التحرير، سنة 1388هـ/1968م.

(2) محمد بن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة، ج2، ص4، المطبعة السلفية بمكة، سنة 1348هـ.

(3) نفس المرجع، ج2، ص52.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول، ص600.

التحقيقي الذي لا يحتمل اللفظ فيه أكثر من معنى.

كل هذا أعطى للمعتزلة الحرية الواسعة في استخراج وجوه المعاني المختلفة من النص القرآني، وذلك بتحليله تحليلًا لغويًا، ثم باختيار معنى من تلك المعاني التي لا تتصادم مع مذهبهم، القائم على العقل.

وقد أظهر المعتزلة براعة فائقة في استعمال التحليل اللغوي، وذلك بالاطلاع الواسع على شوارد اللغة، والعلم بالشعر والأمثال، مما مكنهم من تأويل الآيات التي تخالف بظاهرها مذهبهم.

فهذا هو الشريف المرتضى عندما يتعرض للآيات التي توهم التجسيم والتشبيه من مثل قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[البقرة: 115]، فإنه يورد المعاني الكثيرة للفظ الوجه التي وردت في اللغة، فيقول:

1- الوجه: العضو المركب فيه العينان من كل حيوان.
2- والوجه: أول الشيء وصدره.
3- والوجه: القدر والمنزلة.
4- والوجه: القصد إلى الفعل.
5- والوجه: الاحتيال في الأمر.
6- والوجه: الذهاب والجهة والناحية.
7- والوجه: الرئيس المنظور إليه.
8- ووجه الشيء ذاته [1].

وقد حرص المعتزلة على أن يجدوا لهم أي سند من اللغة يؤيد ما ذهبوا إليه من تأويلات، ولذلك نراهم – أحيانًا – يوردون أبياتًا من الشعر الغريب، وغير المعروف.

فمثلاً عند تعرضهم لقوله تعالى ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [البقرة: 255] فإن

(1) الشريف المرتضي: الأمالي، ج1، ص950.

منهم من أول الكرسي بالعلم [1].

وقد أورد ابن قتيبة هذا التأويل الاعتزالي ونقضه فقال: "وجاؤوا على ذلك بشاهد لا يعرف، وهو قول الشاعر:

ولا يُكَرْسِئُ علمَ اللهِ مخلوقٌ.

كأنه عندهم: ولا يعلم علم الله مخلوق، والكرسي غير مهموز، ويُكَرْسِئُ مهموزٌ، يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيًا أو سريرًا، ويجعلون العرش شيئًا آخر "[2].

## نقض أهل السنة لمسلك المعتزلة تجاه القرآن الكريم

لقد كان لمسلك المعتزلة هذا تجاه القرآن الكريم رد فعل عنيف لدى أهل السنة – فأخذ رجاله ينقضون هذا المسلك الاعتزالي؛ إذ إن المعتزلة قد أولوا كتاب الله تعالى على حسب آرائهم – وقد طلبوا له التأويلات المستكرهة والمخارج البعيدة، وقد رأى رجال أهل السنة أن تأويلات المعتزلة أشبه بالتحريف منها بالتأويل، ونذكر هنا أقوال أهل الحديث والمتكلمين من أهل السنة في نقضهم لمسلك المعتزلة في تأويل كتاب الله تعالى.

يقول ابن قتيبة في كتابه "تأويل مختلف الحديث" ناقضًا للمعتزلة ومتهمًا لهم بالتحكم في التأويل: "وفسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نحلهم".[3]

ويقول في الاختلاف في اللفظ: "ولما اطرد لهم القول على ما أصلوه ورأوه حسن الظاهر قريبًا من النفوس، يروق للسامعين ويستميل قلوب الغافلين، نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا، ويبطل ما أسسوا، فطلبوا له التأويلات المستكرهة، والمخارج البعيدة، وجعلوه عويصًا وألغازًا، وإن كانوا لم يقدروا في تلك الحيل على ما يصح في النظر ولا في

(1) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص51.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص67 وانظر الاختلاف في اللفظ ص240 ضمن مجموعة.

(3) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص67.

اللغة "[1].

ويقول الأشعري: "إن كثيرًا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلًا، لم ينزل الله به سلطانًا، ولا أوضح به برهانًا، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين "[2].

ويروي ابن عساكر أن الأشعري قال في خطبة كتابه الذي صنفه في تفسير القرآن: "إن أهل الزيغ والتضليل تأولوا الْقُرْآن على آرائهم وفسروه على أهوائهم تَفْسِيرا لم ينزل الله بِهِ سُلْطَانا، وَلَا أوضح بِهِ برهانًا، وَلَا رَوَوْهُ عَن رَسُول رب الْعَالمين وَلَا عَن أهل بَيته الطيبين وَلَا عَن السَّلف الْمُتَقَدِّمين من أَصْحَابه وَالتَّابِعِينَ افتراءً على اللَّه قَدْ ضلوا وَمَا كَانُوا مهتدين، وَإِنَّمَا أخذُوا تفسيرهم عَنْ أَبِي الْهُذيْل بياع الْعلف ومتبعيه، وَعَن إِبْرَاهِيم نظام الخرز ومقلديه، وَعَن الفوطي ونَاصريه، وَعَن الْمَنْسُوب إِلَى قَرْيَة جبي ومنتحليه، وَعَن الْأَشَج جَعْفَر بن حَرْب ومجتبيه، وَعَن جَعْفَر بن مُبشر القصبي ومتعصبيه، وَعَن الإسكافي الْجَاهِل ومعظميه، وَعَن الْفَروِي الْمَنْسُوب إِلَى مَدِينَة بَلخ وَذَوِيهِ، فَإِنَّهُم قادة الضلال من الْمُعْتَزلَة الْجُهَّال الَّذين قلّدوهم دينهم وجعلوهم معولهم الَّذِي عَلَيْهِ يعولون وركنهم الَّذِي إِلَيْهِ يستندون، وَرَأَيْت الجبائي ألف فِي تَفْسِير الْقُرْآن كتابا أَوَّله على خلاف مَا أنزل الله عزوجل وعَلى لُغَة أهل قريته الْمَعْرُوفَة بجبي، وَلَيْسَ من أهل اللِّسَان الَّذِي نزل بِهِ الْقُرْآن وَمَا روى فِي كِتَابه حرفا وَاحِدًا عَن أحدٍ من الْمُفَسّرين وَإِنَّمَا اعْتمد على مَا وسوس بِهِ صَدره وشيطانه"[3].

ويقول الإمام أبو أحمد بن محمد الخطابي في رسالته المسماة بـ"الغنية عن الكلام": "ولما رأوا كتاب الله – تعالى – ينطق بخلاف ما انتحلوه، ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه ضربوا بعض

(1) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص226.

(2) الأشعري: الإبانة، ص6، المطبعة المنيرية بمصر.

(3) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص138.

آياته ببعض، وتأولوها على ما سنح لهم في عقولهم، واستوى عندهم على ما وضعوه من أصولهم".[1]

ويقول صاحب مختصر الصواعق معبرًا عن رأي ابن قيم الجوزية: "إنهم تكلفوا للنصوص وجوه التأويلات المستكرهة، والمجازات المستنكرة، التي يعلم العقلاء أنها أبعد شيء عن احتمال ألفاظ النصوص لها، وأنها بالتحريف أشبه منها بالتفسير"[2].

وقد اتهمهم ابن قيم الجوزية بأنهم في قولهم بوجود تعارض بين العقل وبعض النصوص، قد صاروا أحد أتباع إبليس؛ إذ هو أول من قدم العقل على النقل، وعارض النقل بالعقل، يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة:

"إن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم، وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه، فإنهم دعوا إلى تقديم الوحي على الآراء والعقول، وصار خصومهم إلى ضد ذلك.

فأتباع الرسل قدموا الوحي على الرأي والمعقول، وأتباع إبليس، أو نائب من نوابه قدموا العقل على النقل"[3].

وقد ذكر الشهرستاني في كتابه " الملل والنحل": "أن أول شبهة قعت في الخليقة: شبهة إبليس – لعنه الله – ومصدرها: استبداده بالرأي في مقابلة النص، واختياره الهوى في معارضة الأمر، واستكباره بالمادة التي خلق منها، وهي النار على مادة آدم عليه السلام وهي الطين"[4].

---

(1) السيوطي: صون المنطق، ص93، ط الأولى مكتبة الخانجى بمصر، سنة 1366هـ/1947م.

(2) محمد بن الموصلي: مختصر الصواعق، ج1، ص163.

(3) محمد بن الموصلي: مختصر الصواعق، ج1، ص292.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص23.

## موقف المعتزلة من الحديث النبوي

بان لنا مما سبق: أن المعتزلة قد وقفوا من النص القرآن المتعلق بذات الله تعالى وصفاته، موقفًا عقليًا صرفًا، فأخضعوا النص لعقولهم، وما وجدوه موافقًا لمذهبهم العقلي قالوا عنه: إنه محكم واضح الدلالة، وما وجدوه مخالفًا لمذهبهم ادعوا فيه التشابه، وقالوا بوجوب تأويله بما يتفق مع المحكم.

وكانت حرية المعتزلة أمام النص القرآني المعارض لمذهبهم حرية مقيدة، لا تتعدى التأويل؛ وذلك لأن النص القرآني موثوق به وصل إليها عن طريق التواتر، كما أنزل على رسول الله ﷺ فهو موثوق به من حيث إلقاء الوحي والموحي به، ومن هنا كانت حريتهم أمامه مقيدة لا تتعدى التأويل إلى الإنكار؛ لأن النص ثابت، ومنكر ذلك كافر.

وأيضًا كان للمعتزلة موقفهم العقلي من الحديث النبوي المتعلق بذات الله تعالى وصفاته، فقد أخذوا يحكمون العقل في الحديث، فما وجدوه موافقًا لمذهبهم العقلي قبلوه، وما وجدوه مخالفًا ردوه، إذا لم يجدوا له تأويلًا يحتمله اللفظ.

وبذلك كانت حريتهم أمام الحديث حرية أوسع من حريتهم أمام القرآن تتعدى التأويل إلى الرد؛ وذلك لأن الأحاديث قد توضع وتزيف، وقد وضعت – بالفعل – أحاديث كثيرة، وضعها بعض أصحاب المذاهب المنحرفة لنصرة آرائهم، ومن ثم كانت حرية المعتزلة أمام الحديث حرية واسعة إلى أبعد مدى، فأخذوا يطعنون في متن الحديث المعارض لهم وفي سنده، ثم بالقول بأنه من أحاديث الآحاد، وهي لا يعمل بها في باب الاعتقاد، ثم بتأويله إذا وجدوا له تأويلًا يحتمله اللفظ، كل هذا لكي يتخلصوا من معارضة الحديث لمذهبهم.

لقد وجد المعتزلة أن هناك أحاديث كثيرة تقف متصادمة مع ما قرروه من أصول، فأخذوا – تارة – يطعنون في تلك الأحاديث من جهة المتن؛ لأنها –حسب زعمهم– تتعارض مع ما يقرره العقل، ولذلك قالوا: إنه يجب الحكم بأن النبي ﷺ لم يقل تلك الأحاديث، وإن كان قد قالها، فإنما قالها على سبيل الحكاية عن قوم.

وأخذوا تارة أخرى يطعنون في سند تلك الأحاديث، فطعنوا في كثير من رواة الحديث، وجرحوا كثيرًا من صحابة رسول الله ﷺ وكانوا إذا احتج أحد عليهم بهذه الأحاديث، فإنهم يقولون: إنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد يعمل بها في باب العبادات لا في باب العقائد.

ثم بعد ذلك يتخلصون من معارضة تلك الأحاديث لمذهبهم وذلك بتأويلها، هذا إذا وجدوا للفظ الحديث المعارض لهم تأويلًا يحتمله اللفظ، حتى ولو كان بعيدًا وغريبًا.

ووجد المعتزلة مجموعة من الأحاديث التي تشهد بظاهرها لمذهبهم، وتتفق مع أصولهم فقبلوها وأخذوا بها؛ لأنها – كما يرون – توافق الأدلة العقلية، - وهي هنا مذهب المعتزلة – وكان أخذهم لهذه الأحاديث والاستشهاد بها إنما هو من باب تكثير الدلالة على مدلول واحد، ولكن الدلالة المعتبرة هي الدلالة العقلية.

هذا هو موقف المعتزلة من الأحاديث النبوية المتعلقة بالله تعالى وصفاته عرضناه على وجه الإجمال، ولكي نعطي صورة توضيحية لهذا المجمل، فإننا نذكر هنا تقسيم المعتزلة للأخبار، لنعرف ما يرفضونه، وما يقبلونه، وما مدى قبولهم للأخبار، وهل يستدلون بها في باب العقائد أو لا؟

**يقرر القاضي عبد الجبار أن الأخبار لا تخلو:**

**1- إما أن يعلم صدقها.**

**2- أو يعلم كذبها.**

**3- أو لا يعلم صدقها ولا كذبها.**

**ويتقسم القسم الأول إلى:**

أ- ما يعلم صدقه اضطرارًا – أي بداهة-.

ب- وما يعلم صدقه اكتسابًا – أي نظرًا واستدلالًا.

**أما** ما يعلم صدقه اضطرارًا، فكالأخبار المتواترة، نحو الخبر عن البلدان والملوك، وما يجري هذا المجرى، ونحو خبر من يخبرنا أن النبي ﷺ كان يتدين بالصلوات الخمس، وإيتاء

الزكاة، وحج بيت الله الحرام وغير ذلك.

**وأما** ما يعلم صدقه استدلالًا، فهو كالخبر بتوحيد الله تعالى وعدله، ونبوة نبيه ﷺ وما يجري هذا المجرى، وكالخبر عما يتعلق بالديانات، إذا أقر النبي ﷺ المخبر عليه، ولم يزجره عنه ولا أنكر عليه، فإنه يعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالًا، وطريقة الاستدلال عليه: هو أنه لو كان كذبًا لأنكره النبي ﷺ، فلما لم ينكره دل على صدقه.

**أما القسم الثاني:** وهو ما يعلم كذبه من الأخبار، فإنه ينقسم أيضًا إلى:

أ- ما يعلم كذبه اضطرارًا.

ب- وما يعلم كذبه اكتسابًا.

**أما** ما يعلم كذبه اضطرارًا، فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا، وأن الأرض فوقنا، وما يجري هذا المجرى.

وأما ما يعلم كذبه استدلالاً، "فكأخبار المجبرة والمشبهة عن مذاهبهم الفاسدة، المتضمنة للجبر والتجسيم والتشبيه إلى غير ذلك من الضلالات".

**وأما القسم الثالث وهو:** ما لا يعلم كونه صدقًا ولا كذبًا، فكأخبار الآحاد، وما هذا سبيله إن كان مما طريقه العمل به إذا أورد بشرائطه.

أما قبوله فيما طريقه الاعتقادات فلا، ولكنه إن كان موافقًا لحجج العقول قبل واعتقد موجبه لا لمكانه، بل للحجة العقلية، فإن لم يكن موافقًا لها، فإن الواجب أن يرد، وأن يحكم بأن النبي ﷺ لم يقله، وإن كان قاله، فإنما قاله على طريق الحكاية عن غيره. هذا إذا لم يحتمل التأويل إلا بتعسف، فإن احتمله فالواجب أن يتأول(1).

هذا هو تصوير القاضي عبد الجبار لموقف المعتزلة من الأخبار، ومنها الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ وهو موقف عقلي صرف، يقبل الأحاديث أو يردها على أساس من العقل، أو بعبارة أخرى على أساس مذهبي خاص.

---

(1) راجع: عبد الجبار: شرح الأصول، ص768، 769، 770.

فإن الأحاديث إن كانت موافقة لمبدأي التوحيد والعدل، فهي أحاديث صادقة؛ لأنها وافقت الدلالة العقلية، وأما الأحاديث التي تخالف مبدأي التوحيد والعدل، وذلك مثل الأحاديث التي تقتضي التشبيه والجبر، فإنها أحاديث كاذبة؛ لأن العقل يقضي بكذبها.

إن موقف المعتزلة هذا موقف عقلي صرف، يتجه إلى نقض متن الحديث، إذا كان متن الحديث موافقًا لمذهبهم قبلوه واعتقدوا صحته، أما إذا كان مخالفًا لهم فإنهم يحكمون بكذبه.

ولم يفعل المعتزلة كما فعل رجال الحديث، إذ كانوا يضعفون السند أو يوثقونه؛ لكي يستطيعوا بعد ذلك رده أو قبوله مهما كان مضمونه، وإنما كانت نظرة المعتزلة متجهة أولًا وبالذات إلى المتن يفحصونه، واضعين نصب أعينهم أصولهم التي وضعوها عن طريق العقل، فما وافق تلك الأصول قبلوه وما خالفها ردوه.

وحكم المعتزلة على الكثير من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ بأنها أحاديث آحاد، يعمل بها في باب العبادات، ولا يحتج بها في باب العقائد.

وليس معنى هذا أنهم لا يستشهدون بها في باب العقائد بالكلية، إذ أنهم يقولون: إن هذه الأحاديث إن كانت موافقة لأدلة العقول قبلت، واعتقد موجبها؛ لأن الحجة العقلية قد دلت عليها، وإن كانت الدلالة العقلية هي الدلالة المعتبرة.

أما إذا كانت هذه الأحاديث مخالفة للحجة العقلية - وهي هنا مذهب المعتزلة- ، فإنه من الواجب رد تلك الأحاديث والحكم بأن النبي ﷺ لم يقلها، وإن كان قد قالها، فقد قالها على طريق الحكاية عن غيره، وليس تقريرًا لمعتقده ﷺ.

هذا كله إذا لم يجدوا لتلك الأحاديث المخالفة لمذهبهم تأويلًا يحتمله اللفظ بأن لم يعثروا على قول عربي، أو بيت شعر عربي قديم يسمح لهم بأن يحملوا عليه لفظ الحديث المخالف لمذهبهم.

وفي المثال الآتي ما يبين لنا كيف أن المعتزلة كانوا يحكمون العقل في الحديث المتعلق بالعقيدة، وقد رأوه مخالفًا لمذهبهم، فرفضوه وطعنوا في متنه لمضادته للعقل – في رأيهم – فقد

روى ابن المرتضى عن القاضي عبد الجبار في كتاب " المنية والأمل" ما نصه:

"سأل البركاني أبا علي الجبائي فقال: ما تقول في حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة عن النبي ﷺ: "لا تنكح المرأة على عمتها، ولا على خالتها". فقال أبو علي: هو صحيح.

قال البركاني: فبهذا الإسناد نقل حديث: حج آدم موسى، فقال أبو علي: هذا الخبر باطل. فقال البركاني: حديثان بإسناد واحد صححت أحدهما، وأبطلت الآخر؟ قال أبو علي: لأن القرآن يدل على بطلانه، وإجماع المسلمين، ودليل العقل، فقال: كيف ذلك؟

قال أبو علي: أليس في الحديث أن موسى لقي آدم في الجنة، فقال: "يا آدم: أنت أبو البشر، خلقك الله بيده، وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، أفعصيته، فقال آدم: يا موسى: أترى هذه المعصية فعلتها أنا أم كتبها الله على قبل أن أخلق بألفي عام؟ قال موسى: بل شيء كان كتب عليك. قال: فكيف تلومني على شيء كان قد كتب علي؟ قال: ﷺ فحج آدم موسى".

قال أبو علي للبركاني: أليس هذا الحديث هكذا؟ قال: بلى. قال أبو علي: أليس إذا كان عذرًا لآدم يكون عذرًا لكل كافر من ذريته، وأن يكون من لا مهم محجوجًا؟ فسكت البركاني"(1).

ففي هذا الخبر ما يبين لنا طريقة المعتزلة في الأخذ بالحديث أو عدم الأخذ به؛ فهذان حديثان بإسناد واحد، أخذ أبو علي الحديث الأول، إذ هو لا يتعلق بالعقيدة، ولا يصادم أصلًا من أصول المعتزلة، ورفض الحديث الآخر؛ لأنه يصادم أصلاً من أصول فرقته، إذ إن هذا الحديث يقرر أن أفعال العباد مرجعها إلى الله تعالى، وهذا يخالف مذهب المعتزلة، إذ إنهم يقررون في الأصل الثاني من أصولهم الخمسة – وهو العدل – أن الله تعالى ليس خالقًا لشيء من أفعال العباد، وإنما هم الخالقون لأفعالهم خيرها وشرها(2).

وقد رد ابن قيم الجوزية على المعتزلة الذين رفضوا هذا الحديث، فاتهمهم بعدم الفهم، وبين أن الحديث صحيح إذ هو وارد في الصحاح، وتلقته الأمة بالقبول، فقال في كتابه "شفاء

---

(1) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص36.

(2) انظر المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص174. والشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص49.

العليل":

وقد رد هذا الحديث من لم يفهمه من المعتزلة كأبي علي الجبائي ومن وافقه على ذلك، وقال: لو صح لبطلت نبوات الأنبياء، فإن القدر إذا كان حجة للعاصي بطل الأمر والنهي، فإن العاصي يترك الأمر، أو فعل النهي، إذا صحت له الحجة بالقدر السابق ارتفع اللوم عنه، وهذا من ضلال فريق المعتزلة، وجهلهم بالله ورسوله وسنته.

فإن هذا الحديث صحيح متفق على صحته، لم تزل الأمة تتلقاه بالقبول من عهد نبيها قرنًا بعد قرن، وتقابله بالتصديق والتسليم، وراه أهل الحديث في كتبهم، وشهدوا به على رسول الله ﷺ أنه قاله، وحكموا بصحته، ولم يزل أهل الكلام الباطل المذموم موكلين برد أحاديث رسول الله التي تخالف قواعدهم الباطلة وعقائدهم الفاسدة[1].

وقد نقض المعتزلة كثيرًا من الأحاديث غير هذا وردوها مدعين مناقضتها للقرآن الكريم ومخالفتها لحجة العقل، ولذلك فلا يمكن أن تكون صحيحة، وقد ذكر ابن قتيبة أن للنظام "أقاويل في أحاديث يدعي عليها أنها مناقضة للكتاب، وأحاديث يستبشعها من جهة حجة العقل"[2].

**والطريقة الثانية** التي سلكها المعتزلة في الطعن على الحديث المعارض لمذهبهم هي الطعن في سنده، وقد أخذ المعتزلة يلقون بشتى الاتهامات على الرواة والمحدثين، وكان النظام أشهر من طعن في الصحابة - رضي الله عنهم - فقد قال المقريزي عن النظام "وطعن في الصحابة – رضي الله عنهم – وقال – قبحه الله – أبو هريرة أكذب الناس، وزعم أنه ضرب فاطمة ابنة رسول الله ﷺ"[3].

وقد ذكر ابن قتيبة كثيرًا من المسائل التي طعن فيها النظام على أبي بكر وعمر وعلي –

---

(1) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل، ص13، الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي بمصر، سنة 1323هـ.

(2) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص42.

(3) المقريزي: خطط، ج3، ص284.

رضوان الله عليهم – وذكر أنه اتهم ابن مسعود – رضي الله عنه – بالكذب في قوله: إن القمر انشق، وأنه رآه، وأنه قد شتم زيد بن ثابت بأقبح الشتم، وأنه لم يزل يقول في عثمان – رضي الله عنه – القول القبيح، وأنه ذكر أبا هريرة – رضي الله عنه – فقال: أكذبه عمر وعثمان وعلي – رضوان الله عليهم –(1).

وكذلك طعن القاضي عبد الجبار في أبي هريرة – رضي الله عنه – واتهمه بالتساهل وعدم الضبط لحديث رسول الله ﷺ فقال: "وقالوا في حديث أبي هريرة: أنه لا يعمل به لتساهله فيما كان يرويه عن رسول الله ﷺ وخلطه ما كان يرويه عنه بأمور يرويها عن غيره"(2).

وقد نقض الجاحظ المحدثين نقضًا لازعًا فاحشًا فقال مخاطبًا لهم:"فأنتم أملياء بالخرافات، أقوياء على رد الصحيح، وتصحيح السقيم"(3).

وقال عن المحدثين أيضًا: "لو كانوا يروون الأمور مع عللها وبرهاناتها خفت المؤونة، ولكن أكثر الروايات مجردة، وقد اقتصروا على ظاهر اللفظ، دون حكاية العلة، ودون الإخبار عن البرهان"(4).

والطريقة الثالثة التي استخدمها المعتزلة في التخلص من الحديث المعارض لمذهبهم هي القول بأنه من أخبار الآحاد، وأخبار الآحاد لا يعمل بها في باب الاعتقاد: "لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، ويصح كونه كاذبًا فيه، ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه؛ لأنا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلًا، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذبًا، وإنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح، ولذلك لا يرجع إليه في

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص20، 21، 22. وانظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص59، 60. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص147، 148، 149.

(2) عبد الجبار: المغني، الرؤية، ج4، ص227، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سنة 1965م.

(3) الجاحظ: الحيوان، ج1، ص146.

(4) نفس المرجع، ج1، ص166.

معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين "[1].

والطريقة الرابعة التي استخدمها المعتزلة في التخلص من معارضة الحديث المخالف لمذهبهم هي التأويل، فإذا وجدوا للفظ الحديث تأويلًا تسمح به اللغة قبلوه وصدقوا به، وإذا لم يجدوا له مخرجًا من حيث اللغة ردوه.

يقول ابن قتيبة في كتابه "الاختلاف في اللفظ":

"وأما حديث رسول الله ﷺ فإنهم – أي المعتزلة – اعترضوه بالنظر، فإن كان له وجه في النظر من هذه الجهة صدقوا به، وما لم يكن له مخرج ردوه، وكذبوا ناقليه، ولم يلتفتوا إلى صحيح من الحديث ولا سقيم، فآمنوا بمثل قول النبي ﷺ: "إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن"؛ لأنه عندهم يحتمل المخرج في اللغة، وقالوا: الإصبع النعمة يذهبون إلى قول الراعي:

ضعيف العضا بادي العروق ترى له.. عليها إذا أمحل الناس إصبعًا.

أي: ترى له عليها أثرًا حسنًا.

وأنكروا الحديث الآخر: " يحمل الأرض على إصبع وكذا على إصبع" ؛ لأن الأصابع ها هنا لا يجوز أن تكون النعمة".[2]

وهذا الحديث أخرجه البخاري في صحيحه عن علقمة قال: "قال عبد الله: جاء رجل إلى النبي ﷺ من أهل الكتاب فقال: يا أبا القاسم، إن الله يمسك السموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر والنوى على إصبع والخلائق على إصبع، ثم يقول: أنا الملك أنا الملك فرأيت النبي ﷺ ضحك حتى بدت نواجه ثم قرأ "وما قدروا الله حق قدره"[3].

---

(1) عبد الجبار: المغني، الرؤية، ج4، ص225.

(2) ابن قتيبة: الاختلاف في اللفظ، ص242. وانظر الشريف المرتضي: الأمالي، ج1، ص318-320 في تأويل الإصبع.

(3) صحيح البخاري كتاب التوحيد.

وبعد، فهذه هي طرق المعتزلة تجاه الحديث المعارض بظاهره لمذهبهم، إنهم تارة يطعنون في متنه بأنه مخالف للعقل، وتارة أخرى يطعنون في سنده، فيتهمون رواته بشتى الاتهامات، وتارة ثالثة يقولون: إنه من أحاديث الآحاد وهي لا يعمل بها في باب الاعتقاد، وأخيرًا إذا وجدوا لهم سندًا من اللغة يساعدهم على تأويله بما يجعله غير مصادم لمذهبهم قبلوه، وأما إذا لم يجدوا لهم مخرجًا لغويًا ردوه وكذبوا ناقليه.

ونأتي هنا بمثال واحد، ونذكر تطبيق المعتزلة لتلك المسالك التي ذكرناها لهم تجاه الحديث المعارض لمذهبهم، فالمعتزلة يذهبون إلى أن الله تعالى لا يمكن أن يرى بحال من الأحوال؛ لأنه لو رئي لكان في جهة، وكان جسمًا أو عرضًا، ولكن الله تعالى منزه عن أن يكون جسمًا أو عرضًا، لأنهما حادثان، ولذلك فإنه تعالى لا يمكن أن يرى.

ولكن وردت أحاديث عن رسول الله ﷺ تثبت أن المؤمنين سيرون ربهم - عز وجل – يوم القيامة، ومن هذه الأحاديث قوله ﷺ: "سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر".

وهنا نرى المعتزلة يطبقون مسالكهم التي ذكرناها سابقًا على هذا الحديث:

**أولاً:** يطعنون في متن الحديث بأنه مخالف للعقل؛ إذ يتضمن التشبيه، وهو محال على الله تعالى. يقول القاضي عبد الجبار، "إن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه، لأنا لا نرى القمر إلا مدورًا عاليًا منورًا، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد، فيجب القطع على أنه كذب على النبي ﷺ وأنه لم يقله، وإن قاله فإنما قاله حكاية عن قوم"(1).

**ثانيًا:** يطعنون في سند الحديث، وقد حدثت مناقشة بين الإمام أحمد بن حنبل، وبين ابن أبي دؤاد المعتزلي أمام المعتصم حول أن الله تعالى يرى في الآخرة، فقال الإمام أحمد بن حنبل:

"حدثنا محمد بن جعفر غندر، حدثنا شعبة عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي قال: كنا مع النبي ﷺ في ليلة أربع عشرة من الشهر، فنظر

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول، ص268.

إلى البدر فقال: (أما إنكم سترون ربكم، كما ترون هذا البدر لا تضامون في رؤيته)"[1].

فقال ابن أبي دؤاد للمعتصم: "يا أمير المؤمنين: يحتج بحديث جرير، وإنما رواه عن قيس بن أبي حازم، وهو أعرابي بوال على عقبيه"[2].

وكذلك يطعن القاضي عبد الجبار في قيس بن أبي حازم، فيتهمه مرة بالتعصب المذهبي، ويتهمه مرة أخرى بالجنون، فهو يقول:

"إن هذا الخبر يروى عن قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، وقيس هذا مطعون فيه من وجهين:

أحدهما: أنه كان يرى رأي الخوارج يروى عنه أنه قال: منذ سمعت عليا – على منبر الكوفة – يقول: انفروا إلى بقية الأحزاب – يعني أهل النهروان –.

دخل بغضه قلبي، ومن دخل بغض أمير المؤمنين قلبه، فأقل أحواله أن لا يعتمد على قوله، ولا يحتج بخبره.

والثاني: قيل: إنه خولط في عقله في آخر عمره، والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز، ولا ندري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل. ويحكي عنه أنه قال لبعض أصحابه: "اعطني درهمًا اشتري به عصا أضرب بها الكلاب"، وهذا من أفعال المجانين. ويقال أيضًا: إنه كان محبوسًا في بيت فكان يضرب على الباب، فكلما اصطفق الباب ضحك، فلا يمكن الاحتجاج بقوله؛ لأن هذا دلالة الجنون عليه"[3].

**ثالثا:** ويرفض المعتزلة احتجاج خصومهم بهذا الحديث حتى مع التسليم بأنه صحيح وغير مطعون فيه متنا وسندًا بحجة أنه من أخبار الآحاد، يقول القاضي عبد الجبار:

"إن صح هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خبرًا من أخبار الآحاد؛ وخبر الواحد مما لا

(1) ابن الجوزي: مناقب أحمد، ص391، الناشر: مكتبة الخانجي، ط الأولى، سنة 1349هـ.

(2) المرجع السابق، ص392.

(3) عبد الجبار: شرح الأصول، ص269.

يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات"[1].

**رابعًا:** وأخيرًا يحاول المعتزلة أن يسلبوا هذا الحديث معارضتهم لمذهبهم، وذلك بتأويله تأويلًا يجعله غير مصادم لهم، وقد أولوا الرؤية على معنى العلم؛ يقول عبد الجبار:

"على أن شيوخنا قد بينوا أن خبر جرير لو صح لكان له تأويل سليم على قولنا، وهو: أنه أراد بقوله (ترون ربكم) تعلمون ربكم؛ لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة، يبين ذلك قوله عز وجل: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾[الفجر: 6].

وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ﴾[الفيل: 1]، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ﴾[يس: 77]"[2].

**أخذ المعتزلة للأحاديث الموافقة لمذهبهم:**

ولكن كل هذا الهجوم من جانب المعتزلة على الكثير من الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ وكذلك طعنهم في كثير من الرواة؛ وفيهم من هو من أصحاب رسول الله ﷺ وكذلك طعنهم واستهزاؤهم بالمحدثين، وأيضًا ردهم للاستدلال بهذه الأحاديث في باب العقائد بحجة أنها من أخبار الآحاد، ثم تأويلهم لتلك الأحاديث تأويلاً يشبه الرد له.

**نقول:** كل ذلك لا يبيح لأحد القول بأنهم قد رفضوا الأخذ بالأحاديث – كلية – في أمور العقيدة، إذ إننا نراهم في كثير من الأحايين يتخذون من الحديث النبوي وسيلة لتعضيد مذهبهم، وأداة للرد على خصومهم.

ففي مسألة الرؤية – السابق ذكرها – رأينا كيف أن المعتزلة قد طعنوا في الحديث الذي يثبت رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، وقد فعلوا ذلك في كل حديث أثبت الرؤية وروي بسند آخر.

فإذا ما انتهى المعتزلة من رد تلك الأحاديث المصادمة لمذهبهم، والتي تشهد لخصومهم،

---

(1) نفس المرجع، ص269. وانظر المغني، ج4، ص225.

(2) عبد الجبار: المغني، ج4، ص231. شرح الأصول، ص270.

فإنهم يأخذون في تأييد مذهبهم بأحاديث تشهد لهم، ويعارضون بها الأحاديث التي يتمسك بها خصومهم.

وإيراد المعتزلة لتلك الأحاديث إنما هو من باب تكثير الأدلة على مدلول واحد، ولكن الدلالة العقلية هي الدلالة المعتبرة في هذا الباب.

فمن هذه الأحاديث ما روى أبو قلابة عن أبي ذر أنه قال: قلت للنبي ﷺ هل رأيت ربك؟ فقال (نور هو أنى أراه؟) أي كيف أراه؟

وما روي عن جابر بن عبد الله عن رسول الله ﷺ أنه قال: "لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة".

وما روى عن علي – رضي الله عنه – أنه قيل له: هل رأيت ربك؟ فقال: "وما كنت لأعبد شيئًا لم أره. فقيل كيف رأيت؟ فقال: لم تره الأبصار – بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان، موصوف بالدلالات؛ معروف بالآيات، هو الله الذي لا إله إلا هو الحي القيوم".

وما روي عن ابن عباس – رضي الله عنه – في قوله: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [النجم: 11] فقال: "رآه بقلبه لا ببصره".

وما روي عن عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – أنه قال: "لو رأيت من يزعم أن الله تعالى يرى لاستعديت عليه"(1).

وغير ذلك من الأحاديث والآثار يوردها المعتزلة تأييدًا لمذهبهم، ومعارضة لخصومهم، الذين اتهموهم بالبدعة، والخروج عن مذهب أهل السنة لرفضهم كثيرًا من الأحاديث، وطعنهم في كثير من الرواة.

ويرد المعتزلة على هذا الاتهام بأنهم أهل السنة الحقيقيون إذ إنهم يأخذون بالأحاديث الصحيحة فقط وهي بلا شك تتفق مع العقل، أما الأحاديث التي تخالف الدلالة العقلية فهي

---

(1) انظر عبد الجبار: شرح الأصول، ص269، 270. والمغني: ج4، ص228/ 229.

كاذبة؛ لأن النبي ﷺ لا يمكن أن يصدر عنه ما يخالف العقل، ولذلك فإنهم يردونها ولا يقبلونها، وهم بهذا لا يسندون إلى النبي ﷺ إلا ما قاله، ولا يكذبون عليه؛ لأن من كذب عليه ﷺ فقد تبوأ مقعده من النار.

وقد صرح الجاحظ بأن المعتزلة قد جرحوا كثيرًا من السند لأن رواته يستحقون التجريح، ولا يمكن أن يكون الحديث مقبولاً إلا إذا كان مرضي الإسناد، أما إذا كان مسخوط الإسناد، فلا يمكن قبوله، ويجب رده، والحكم بأن النبي ﷺ لم يقله(1).

ولذلك يقرر المعتزلة أنهم – دون غيرهم من الفرق – أهل السنة، وأن سندهم أصح الأسانيد، يروي ابن المرتضى في كتابه "المنية والأمل" عن القاضي عبد الجبار، أن أبا إسحاق بن عياش قال:

"وسند المعتزلة لمذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة، وأوضح من الفلق، إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالًا ظاهرًا شاهرًا، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد الله بن محمد، ومحمد هذا هو الذي ربى واصلًا حتى تخرج واستحكم، ومحمد أخذ عن أبيه – عليه السلام – عن رسول الله ﷺ"(2).

## ثانيًا: الأشاعرة

نظرًا لاختلاف مواقف الأشاعرة حول التأويل – فإننا سنقصر الحديث على موقف أحدهم – وهو الإمام الغزالي – وذلك لأنه ليس له اختلاف رأي في التأويل، وأيضًا فقد أعطى لنا قانونًا كليًا في التأويل بين فيه متى يجوز التأويل، ومتى لا يجوز، وإذا جاز فلمن يجوز.

وعالج الإمام الغزالي مشكلة التأويل كمتكلم ومتصوف، وقد رأى أنه يوجد "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر"(3)؛ إذ أنه توجد آيات وأحاديث تشير بظاهرها

(1) الجاحظ: الحيوان، ج1، ص75.

(2) ابن المرتضى: المنية والأمل، ص504.

(3) الغزالي: قانون التأويل، ص6، مطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، سنة 1359هـ/1940م.

إلى التجسيم والتشبيه في ذات الله - تعالى – وصفاته، وفي هذا ما يخالف ما ذهب إليه العقل من التنزيه، فأجاز صرفها عن ظاهرها، وتأويلها تأويلاً يتفق ودلالة العقل.

وقد عني الإمام الغزالي بوضع رسالة خاصة في التأويل تسمى "قانون التأويل" كما عالج تلك المشكلة في كتب أخرى مثل كتاب "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" ، وكتاب " إلجام العوام عن علم الكلام".

وقد ذهب الإمام الغزالي إلى أن الناس – إزاء تلك النصوص التي تشير بظاهرها إلى التجسيم والتشبيه – ينقسمون إلى فريقين: عوام، وعلماء. وذكر أن لكل فريق منهما مقامًا يخصه.

**المقام الأول**: مقام عوام الخلق، وقد رأى الإمام الغزالي أن "الحق فيه الاتباع، والكف عن تغيير الظاهر رأسًا، والحذر عن إبداع التصريح بتأويل لم تصرح به الصحابة، وحسم باب السؤال رأسًا، والزجر من الخوض في الكلام، والبحث واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة"(1).

وإنما "تنزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث؛ ويحقق عندهم أنه موجود ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾(2).

وعلى العامة بعد ذلك الإيمان والتصديق، وأن يعلموا قطعًا أن هذه الألفاظ أريد بها معنى يليق بجلال الله وعظمته؛ وأن رسول الله ﷺ صادق في وصف الله تعالى بما وصفه به، فعليهم الإيمان بذلك، وليوقنوا بأن ما قاله صدق، وأن ما وصف الله - تعالى – به نفسه، أو وصفه به رسوله ﷺ فهو كما وصفه، حق بالمعنى الذي أراده، وعلى الوجه الذي قاله، وإن كان الواحد منهم لا يقف على حقيقته (3).

---

(1) الغزالي: فيصل التفرقة، ص188، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الأولى، سنة 1381هـ/1961، ط عيسى الحلبي.

(2) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص26، الطبعة الأولى، مكتبة الحسين التجارية.

(3) الغزالي: إلجام العوام، ص10، المطبعة المنيرية، سنة 1351هـ.

وإذا سأل العوام عن معاني هذه المتشابهات، فإنه يجب زجرهم عن السؤال؛ لأن عقولهم لا تتسع لقبول المعقولات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات[1].

فعليهم السكوت وعدم السؤال، أما إذا سألوا عن المتشابه، وأخذوا يخوضون فيه، فإنه يجب زجرهم ومنعهم، بل وضربهم بالدرة، تمامًا كما كان عمر – رضي الله عنه – يفعل بكل من سأل عن الآيات المتشابهات.

وكذلك فعل النبي ﷺ في الإنكار على قوم خاضوا في مسألة القدر، وتجادلوا حول القدر، فقال ﷺ: "أفبهذا أمرتم"، وقال: "إنما هلك من كان قبلكم بكثرة السؤال"[2].

ويرى الإمام الغزالي أنه يمكن إجابة العوام أيضًا بأنكم "لستم من أهل معرفتها والسؤال عنها، فاشتغلوا بالتقوى، فما أمركم الله به فافعلوه، وما نهاكم عنه فاجتنبوه، وهذا قد نهيتم عنه، فلا تسألوا عنه؛ ومهما سمعتم شيئًا من ذلك فاسكتوا وقولوا آمنا وصدقنا، وما أوتينا من العلم إلا قليلاً، وليس هذا من جملة ما أوتيناه"[3].

ويدخل في معنى العوام – عند الغزالي – الأديب، والنحوي، والمحدث، والمفسر، والفقيه، والمتكلم، "بل كل عالم سوى المتجردين لتعلم السباحة في بحار المعرفة القاصرين أعمارهم عليه، الصارفين وجوههم عن الدنيا والشهوات... المخلصين لله تعالى في العلوم والأعمال... فهم أهل الغوص في بحار المعرفة"، ومع ذلك فلا يسعد إلا واحد من عشرة منهم "بالدر المكنون والسر المخزون"[4].

وهنا نلمح الغزالي المتصوف الذي يرى أن "إزالة التشبيه، وكشف الحقائق، ومعرفة الأشياء على ما هي عليه، وإدراك الأسرار التي يترجمها ظاهر ألفاظ هذه العقيدة لا مفتاح له إلا

---

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص26.

(2) الغزالي: إلجام العوام، ص12.

(3) المرجع السابق، ص13.

(4) نفس المرجع، ص16.

المجاهدة، وقمع الشهوات، والإقبال بالكلية على الله تعالى، وملازمة الفكر الصافي عن شوائب المجادلات، وهي رحمة من الله – عز وجل – تفيض على من يتعرض لنفحاتها بقدر الرزق، وبحسب قبول المحل، وطهارة القلب"(1).

**المقام الثاني**: مقام فريق العلماء؛ ويرى الإمام الغزالي أن اللائق بهذا الفريق من الناس معرفة معاني الآيات والأحاديث المتشابهة وفهمها، ولكن "ينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع"(2).

ولهم أن يؤولوا تلك النصوص التي توهم التجسيم والتشبيه، تأويلًا يتفق مع التنزيه الكامل لله – سبحانه –، ولكن الإمام الغزالي لا يوجب التأويل، وإنما يرى أن للعلماء الخيار في أن يخوضوا في التأويلات أو يتركوها، فهو يقول: "وأما العلماء فاللائق بهم تعرف ذلك وتفهمه، ولست أقول: إن ذلك فرض عين، إذ لم يرد به تكليف، بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره وأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلا(3).

بل إن الإمام الغزالي يصرح بأن هؤلاء الذين يحاولون تأويل كل ما يخالف العقل من النصوص قد "ارتقوا مرتقى صعبًا، وطلبوا مطلبًا عظيمًا، وسلكوا سبيلاً شاقًا، فلقد تشوقوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكًا ما أوعره، وإن ذلك سهل يسير في بعض الأمور، ولكن شاق عسير في الأكثر"(4).

ومن أجل هذه المشقة والعسر، رأى الإمام الغزالي أنه يجب أحيانًا الكف عن التأويل، وتعيين المعنى المراد، إذا لم يوجد الدليل القاطع على المعنى المراد، وكذلك عند تعارض الاحتمالات؛ "لأن الحكم على مراد الله – تعالى – ومراد رسوله ﷺ بالظن والتخمين

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص99.

(2) الغزالي: فيصل التفرقة، ص188.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص27.

(4) الغزالي: قانون التأويل، ص9، الطبعة الأولى، مطبعة الأنوار، سنة 1359هـ/1940م.

خطر "[1].

"وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات؛ والعاقل في هذا بين أن يحكم بالظن، وبين أن يقول: أعلم أن ظاهره غير مراد؛ إذ فيه تكذيب للعقل؛ وأما عين المراد فلا أدرى، ولا حاجة إلى أن أدري، إذ لا يتعلق به عمل ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين، ولست أرى أن أحكم بالتخمين"[2].

ولذلك يرى الإمام الغزالي أن التوقف في التأويل أصوب وأسلم، فهو يقول: "وهذا أصوب وأسلم عند كل عاقل، وأقرب إلى الأمن في القيامة؛ إذ لا يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب، ويقال له: حكمت علينا بالظن، ولا يقال له: لِمَ لَمْ تستنبط مرادنا الخفي الغامض الذي لم تؤمر فيه بعمل؟ وليس عليك فيه من الاعتقاد إلا الإيمان المطلق والتصديق المجمل، وهو أن تقول: ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ "[3].

**ثالثا: الحنابلـــة**

أما الحنابلة فقد قالوا بوجوب حمل جميع آيات القرآن الكريم وأحاديث رسول الله ﷺ على ظاهرها، وحقيقتها، وبهذا رفضوا موقف المؤولين الذين وجدوا تعارضًا بين ما يقضي به ظاهر النص مثلاً في آيات وأحاديث الصفات وبين ما يقضي به العقل من تنزيهه – سبحانه – عن الجسمية والمشابهة للحوادث، ومن ثم قالوا بوجوب صرف هذه النصوص عن ظاهرها؛ لأنه يقتضي التجسيم والتشبيه، ثم حملها على معنى آخر مجازي تحتمله ألفاظ هذه النصوص ويتفق مع دلالة العقل.

نعم رفض الحنابلة موقف المؤولين هذا؛ لأنهم لم يجدوا ذلك التعارض بين العقل والنقل، وقالوا: إنه ليس هناك نص صحيح يخالف المعقول الصريح، وإنما العقل الصريح يوافق ما أثبته النص الصحيح.

---

(1) المرجع السابق، ص11.

(2) نفس المرجع، ص12.

(3) نفس المرجع، ص12.

وبناء على هذه القاعدة، فليس هناك تعارض بين القرآن والعقل؛ لأن القرآن الكريم قطعي الثبوت، وليس هناك شك في أن الرسول ﷺ بلغه كما أنزل إليه، ونقل إلينا كما بلغه النبي ﷺ نقلاً متواترًا، وقد حفظه الله - تعالى – من التغيير، والتبديل، والتحريف، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ [الحجر: 9]، فليس هناك شك في ثبوت النص القرآني وصحته.

وكذلك لا يوجد تعارض بين حديث صحيح، وبين مقتضى العقل وأما إذا وجد ما يخالف العقل من الأحاديث المعزوة إلى رسول الله ﷺ فإن هذه الأحاديث ليست صحيحة بل موضوعة.

ويقرر ابن تيمية أنه قد تأمل ذلك في جميع مسائل أصول الدين، فلم يجد تعارضًا بين المنقول الصحيح والمعقول الصريح، ووجد أن ما يخالف النص الصحيح إنما هو شبه وخيالات فاسدة، وكذلك وجد أن ما يخالف العقل الصريح، إنما هو حديث موضوع.

يقول ابن تيمية: "ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه شرع ألبتة بل المنقول الصحيح، لا يعارضه معقول صريح قط.

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة شبهات فاسدة يعلم العقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد، وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال: إنه يخالفه إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً، لو تجرد عن معارضته العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول؟

"ونحن نسلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل من معرفته"(1).

---

(1) ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، ج1، ص86، مطبعة السنة المحمدية، 1371هـ/ 1951م.

ويقول في "تفسير سورة الإخلاص": "إذا عرف ما بينه الرسول نظر في أقوال الناس، وما أرادوه بها، فعرضت على الكتاب والسنة".

"والعقل الصريح دائمًا موافق للرسول لا يخالفه قط، فإن الميزان مع الكتاب، والله أنزل الكتاب بالحق والميزان، لكن قد تقصر عقول الناس عن معرفة تفصيل ما جاء به، فيأتيهم الرسول بما عجزوا عن معرفته، وحاروا فيه، لا بما يعلمون بعقولهم بطلانه، فالرسل – صلوات الله وسلامه عليهم – تخبر بمحيرات العقول، ولا تخبر بمحالات العقول"(1).

وردًا على هؤلاء الذين قالوا بوجود تعارض بين العقل والنقل، استنادًا إلى أن دليل العقل قطعي، ودليل النقل ظني، ومن ثم فإنه يجب تقديم العقل على النقل، يقول ابن تيمية:

"إن النصوص الثابتة عن رسول الله ﷺ لم يعارضها قط صريح معقول، فضلًا عن أن يكون مقدمًا عليها، وإنما الذي يعارضها شبه وخيالات سوفسطائية لا براهين عقلية"(2).

ويقول: "إن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه عقلي"(3).

ويسلم ابن تيمية بأنه إذا قدر أن يتعارض دليل قطعي ودليل ظني فلا بد من تقديم القطعي على الظني سواء كان عقليًا أو سمعيًا، ولكنه قال بعد ذلك "ولكن كون السمعي لا يكون قطعيًا دونه خرق القتاد"(4).

وكذلك قرر ابن قيم الجوزية أنه لا يمكن أن يوجد تعارض بين العقل والنقل، وقرر أن القول بوجود تعارض بينهما هو أصل كل فساد في العالم، وأن الذي أوجد ذلك التعارض هو تقديم العقل على نصوص الوحي، ورأى أن هذه دعوة إبليسية، وقد سار أتباع إبليس على طريقته فقدموا عقولهم وآراءهم على نصوص الوحي، يقول صاحب مختصر الصواعق معبرًا

---

(1) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ص155، المطبعة المنيرية بمصر، سنة 1352هـ.

(2) ابن تيمية: موافقة، ج1، ص90.

(3) المرجع السابق، ج1، ص4..

(4) نفس المرجع والصفحة.

عن رأي ابن قيم الجوزية في هذا:

"إن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم، وهي ضد دعوة الرسل، من كل وجه، فإنهم دعوا إلى تقديم الوحي على الآراء والعقول، وصار خصومهم إلى ضد ذلك. فأتباع الرسل قدموا الوحي على الآراء والعقول، وأتباع إبليس أو نائب من نوابه قدموا العقل على النقل "[1].

وإذا لم يكن هناك تعارض بين العقل والنقل، فليس هناك داع إلى صرف النصوص عن ظاهرها، وحملها على مجازها، بل الواجب حملها على حقيقتها وظاهرها.

وقد هاجم ابن قيم الجوزية القائلين بالمجاز في النص، وذكر أن القول بالمجاز إنما هو طاغوت يصد به عن حقائق الوحي المبين، يقول صاحب مختصر الصواعق عند كلامه على المجاز:

"هذا الطاغوت لهج به المتأخرون، والتجأ إليه المعطلون، وجعلوه جُنة يتترسون بها من سهام الراشقين، ويصدون به عن حقائق الوحي المبين "[2].

بل ومنع ابن قيم الجوزية تفسير الألفاظ العربية، ومعانيها، واستعمالها فيها إلى حقيقة ومجاز.

وقال: إن المجاز لفظ محدث بين العرب إذ أن "أهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها إلى حقيقة ومجاز، ولا قال أحد من العرب قط: هذا اللفظ حقيقة، وهذا اللفظ مجاز "[3].

وقال: إن أول من عرف عنه – في الإسلام – أنه نطق بلفظ المجاز هو أبو عبيدة معمر بن المثنى، فإنه صنف في تفسير القرآن كتابًا سماه: مجاز القرآن، وذكر ابن قيم الجوزية أنه ليس مراد أبي عبيدة بذلك ما يقابل الحقيقة، وإنما عني بالمجاز، ما يعبر به عن اللفظ ويفسر به؛ لأن

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة، ج1، ص292.

(2) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج2، ص2.

(3) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج2، ص3.

هذا الكتاب تفسير لألفاظه بما هي موضوعة له[1].

وقد رأى ابن قيم الجوزية أنه ورد عن الإمام أحمد في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ﴾ أنه قال: إن هذا من مجاز اللغة، فقال ابن قيم الجوزية: إن مراد أحمد هو: أن هذا الاستعمال مما يجوز في اللغة، أي هو من جائز اللغة لا من ممتنعاتها، وأن أحمد لم يرد أنه ليس بحقيقة، وأنه يصح نفيه، ولم يرد أن في القرآن ألفاظًا غير ما وضعت له، وأنه يفهم منها خلاف حقائقها.

وذكر أنه قد تمسك بكلام أحمد هذا من ينسب إلى مذهبه أن في القرآن مجازًا، كالقاضي أبي يعلى، وابن عقيل: وابن الخطاب، وغيرهم.

ومنع آخرون من أصحابه ذلك كأبي عبد الله بن حامد، وأبي الحسن الجزري، وأبي الفضل التميمي [2].

وقد ذكر الزركشي في كتابه " البرهان في علوم القرآن" أنه قد اختلف في وقوع المجاز في القرآن، فأنكره جماعة: منهم ابن القاضي من الشافعية، وابن منداد من المالكية، وكذلك حكى عن داود الظاهري، وابنه، وأبي مسلم الأصبهاني.

وذكر أن حجة الذين منعوا وجود المجاز في القرآن: أن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة فيستعير وهو مستحيل على الله سبحانه[3].

وذكر الزركشي أن الجمهور على وقوع المجاز في القرآن، ورد على الذين منعوا وقوعه فقال: "لو وجب خلو القرآن من المجاز لوجب خلوه من التأكيد، والحذف، وتثنيه القصص وغيره، ولو سقط المجاز من القرآن سقط شطر الحسن"[4].

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص4.

(2) نفس المرجع، ج2، ص4.

(3) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ج2، ص255، الطبعة الأولى، سنة 1376هـ/1957م، دار إحياء الكتب العربية: عيسى البابي الحلبي وشركاه.

(4) المرجع السابق، ج2، ص255.

ومن الذين وافقوا على تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز الإمام البخاري فقد قال في كتابه (خلق أفعال العباد): "قال بعضهم: إن أكثر مغاليط الناس من هذه الأوجه: الذين لم يعرفوا المجاز من التحقيق، ولا الفعل من المفعول، ولا الوصف من الصفة، ولم يعرفوا الكذب لم صار كذبًا، ولا الصدق لم صار صدقًا.

فأما بيان المجاز من التحقيق، فمثل قول النبي ﷺ للفرس: وجدته بحرًا، وهو الذي يجوز فيما بين الناس، وتحقيقه أن مشيه حسن، ومثل قول القائل: علم الله معنا وفينا، وأنا في علم الله، وإنما المراد من ذلك أن الله يعلمنا وهو التحقيق "(1).

ونعود إلى ابن قيم الجوزية فنراه يذكر أن طائفة قد أنكرت أن يكون في اللغة مجاز بالكلية كأبي إسحاق الإسفراييني وغيره، وقد استحسن ابن قيم الجوزية رأي هذه الطائفة وقال: إنه أسد وأصح عقلًا ولغة من مذهب أصحاب المجاز(2).

وقد ذكر أن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز ليس تقسيمًا شرعيًا، ولا عقليًا ولا لغويًا، وإنما هو اصطلاح محض، حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص.

وقال: إن منشأ هذا التفريق إنما كان من جهة الجهمية والمعتزلة ومن سلك طريقتهم من المتكلمين، وأن أول من عرف عنه تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هو أبو هاشم الجبائي حيث قال: إن اللغات اصطلاحية، وأن أهل اللغة اصطلحوا على ذلك(3).

وقد ناقش ابن قيم الجوزية القائلين بالمجاز وقال: إن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز تقسيم فاسد لا ينضبط بضابط صحيح، إذ إن عامة ما يسميه البعض مجازًا يسميه البعض الآخر حقيقة، هذا يدعى أن اللفظ استعمل فيما لم يوضع له، وهذا يدعى أن هذا موضوع(4).

---

(1) البخاري: خلق أفعال العباد، ص209-210، ضمن مجموعة تحت عنوان (عقائد السلف) النشر: منشأة المعارف بالأسكندرية، سنة 1971.

(2) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج2، ص5.

(3) المرجع السابق، ج2، ص5-7.

(4) المرجع السابق، ج2، ص11-12.

وقد طعن ابن قيم الجوزية في كل ما استدل به أصحاب المجاز على أن المراد منه هو المجاز دون الحقيقة، وقال: إن كل ما قالوا عنه: إنه مجاز للكلمة، إنما هو استعمال لها، وهو حقيقة فيها، كغيره من الاستعمالات.

مثلاً يقول أصحاب المجاز: إن اليد إذا أطلقت فإن ظاهرها ومعناها المتبادر منها هو العضو المخصوص، وهذا هو حقيقتها، وقد تطلق اليد ويراد بها النعمة والإحسان، وهذا هو مجازها.

وقد رد عليهم ابن قيم الجوزية فقرر أن هذا الاستعمال حقيقة في الكلمة، وأن الاستعمال الآخر حقيقة فيها أيضًا، يقول صاحب مختصر الصواعق:

"إن اللفظ بدون القيد والتركيب بمنزلة الأصوات التي ينعق بها، لا تفيد فائدة، وإنما يفيد تركيبه مع غيره تركيبًا إسناديًا يصح السكوت عليه، وحينئذ فإنه يتبادر منه عند كل تركيب بحسب ما قيد به، فيتبادر منه في هذا التركيب ما لا يتبادر منه في التركيب الأخير.

فإذا قلت: هذا الثوب خطته لك بيدي تبادر من هذا أن اليد آلة الخياطة لا غير. وإذا قلت: لك عندي يدٌ الله يجزيك بها تبادر من هذه النعمة والإحسان، ولما كان أصله الإعطاء وهو باليد عبر عنه بها لأنها آلته، وهي حقيقة في هذا التركيب، وهذا التركيب، فما الذي صيرها حقيقة في هذا مجازًا في الآخر؟

فإن قلت: لأنا إذا أطلقنا لفظة يد تبادر منه العضو المخصوص. قيل: لفظة يد بمنزلة صوت ينعق به لا يفيد شيئًا ألبتة، حتى تقيده بما يدل على المراد منه، ومع التقييد بما يدل على المراد لا يتبادر سواه، فتكون الحقيقة حيث استعملت في معنى يتبادر إلى الفهم"[1].

---

(1) المرجع السابق، ج2، ص18.

## موقف الحنابلة من أحاديث الصفات:

وكان موقف الحنابلة من الأحاديث النبوية هو نفس موقفهم من آيات القرآن الكريم، فكما أن الآيات القرآنية تفيد العلم في باب العقائد – عندهم – فكذلك رأوا أن الأحاديث النبوية تفيد العلم في باب العقائد، مادامت هذه الأحاديث صحيحة.

وقد ناقش ابن قيم الجوزية الذين قالوا: إنه لا يحتج بالأحاديث النبوية في باب العقائد، لأن الأخبار إما أن تكون متواترة أو آحادًا.

فإن كانت متواترة فلا يعمل بها في باب العقائد لأنها غير قطعية الدلالة؛ إذ أن الدلالة اللفظية لا تفيد اليقين، وكذلك الآحاد لا تفيد إلا الظن ولذلك فلا يعمل بها في باب العقائد، وإنما يعمل بها في باب العبادات.

ناقشهم ابن قيم الجوزية بأنهم بهذا سدوا معرفة الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله من جهة القرآن؛ إذ قدحوا في دلالته، وكذلك من جهة الرسول ﷺ وأنهم أحالوا الناس على قضايا وهمية، ومقدمات خيالية سموها قواطع عقلية، وهي في التحقيق ﴿كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحۡسَبُهُ ٱلظَّمۡـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمۡ يَجِدۡهُ شَيۡـٔٗا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ [النور: 39].

ويعجب ابن قيم الجوزية من أنهم قدموا هذه الخيالات (التي سموها: براهين وقواطع عقلية) على نصوص الوحي، ونزلوا لأجلها النصوص [1].

ثم بعد ذلك أخذ في بيان مذهبه في هذه الأحاديث، فذكر أنها تفيد العلم في باب العقائد، وذلك لأنها بينة واضحة الدلالة على مراد رسول الله ﷺ الصادق الأمين الذي بلغ البلاغ المبين، وإذن فيجب تلقيها بالقبول. وقد ذكر عشر مقامات بالنسبة لهذه الأحاديث وهي:

1- أن النصوص الواردة في باب الصفات تفيد الدلالة القاطعة على مراد المتكلم بها.

2- أن هذه الأخبار التي – زعموا – أنها أخبار آحاد، موافقة للقرآن مفسرة له، مفصلة لما

---

(1) مختصر الصواعق، ج2، ص332-333.

أجمله، وموافقة للمتواتر منها.

3- يجب تلقيها بالقبول.

4- أنها تفيد العلم واليقين.

5- أنها لو لم تفد اليقين فأقل درجتها أن تفيد الظن الراجح، ولا يمتنع إثبات بعض الصفات والأفعال به.

6- أن الظن الحاصل بها أقوى من الجزم المسند إلى تلك القضايا الوهمية الخيالية.

7- أن كون الشيء قطعيًا أو ظنيًا، أمر نسبي إضافي لا يجب الاشتراك فيه، فهذه الأخبار تفيد العلم عند من له عناية بمعرفة ما جاء به الرسول ﷺ ومعرفة أحواله ودعوته على التفصيل دون غيرهم.

8- أن الإجماع معلوم على قبولها وإثبات الصفات بها.

9- أن قولهم: خبر الواحد لا يفيد العلم قضية كاذبة باتفاق العقلاء، إن أخذت عامة كلية، وإن أخذت خاصة جزئية لم تقدح في الاستدلال بجملة أخبار الآحاد على الصفات.

10- جواز الشهادة على الله – سبحانه – بما دلت عليه هذه الأخبار، والشهادة على رسوله ﷺ أنه أخبر بها عن الله[1].

**يقول صاحب مختصر الصواعق بعد أن ذكر هذه المقامات:**

"فلما كانت الشهادة بأن هذه الأخبار والقرآن يخرجان من مشكاة واحدة، فنحن نشهد الله على ذلك شهادة على القطع والبت....

وأحاديث أن الله يحب كذا، ويكره كذا، وأحاديث أن الله يعجب من كذا، وأحاديث ذكر المشيئة، وأحاديث الكلام والتكليم، وأحاديث الرؤية والتجلي، وأحاديث الوجه اليدين، وأحاديث المجيء والنزول والإتيان، وأحاديث علو الرب على عرشه، واستوائه عليه، وفوقيته، وحديث ندائه بالصوت وقربه من داعيه وعابديه، وغير ذلك من الأحاديث

(1) مختصر الصواعق، ج2، ص333.

الموافقة للقرآن....

فهذه الأحاديث تقرر نصوص القرآن، وتكشف معانيها كشفًا مفصلًا وتوضحه لتقوم حجة الله به، ويعلم أن الرسول بين ما أنزل إليه من ربه، وأنه بلغ ألفاظه ومعانيه بلاغًا مبينًا حصل به العلم اليقيني.

ولهذا كان أئمة السلف وأتباعهم يذكرون الآيات في هذا الباب، ثم يتبعونها بالأحاديث الموافقة لها، كما فعل البخاري ومن قبله ومن بعده من المصنفين في السنة"[1].

وإذا كان لا يصح تقسيم كلام الله – تعالى – وكلام رسوله ﷺ إلى حقيقة ومجاز، فإنهما على ظاهرهما، ولا مجاز فيهما ألبتة، ولذلك فإن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره، وحمله على مجازه باطل عند هؤلاء الحنابلة.

وهم يرون أنه لا يصح الحكم على الله ورسوله ﷺ أنهما أرادا من نصوص القرآن والسنة خلاف معانيهما المفهومة عند التخاطب بين الناس؛ لأن هذا ضد البيان والتفهيم، وهو أقرب إلى التلبيس منه إلى التبيين.

وقد قرر ابن تيمية أن الرسول ﷺ ذكر صفات الله – تعالى – ولم يقل للناس: إنه يجب صرفها عن ظاهرها، وإن الحقيقة ليست مرادة، ولم يقل إن المجاز هو المراد، ولم يقل للناس: من الواجب عليكم تأويل هذه النصوص؛ لأنها توجب التشبيه.

وخلص ابن تيمية من هذا إلى أن الحمل على المجاز لا يصح، وأن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الظاهر باطل؛ لأن القول بذلك طعن في الرسول ﷺ وأنه لم يبين للناس الحق الذي يجب اتباعه، وأنه أتى بما ظاهره باطل، وتركهم دون بيان، وفي هذا إضلال للخلق، مع أن الرسول ﷺ جاء أساسًا للبيان والهدى، ولذلك فإنه لا يجوز أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد بالحق.

يقول ابن تيمية في كتابه " موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول":

---

(1) مختصر الصواعق، ج2، ص334، 335.

"قد بينا في موضع آخر أن الرسول بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول ﷺ قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر.

ولا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل، ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم، ويدلهم عليه، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هدى الله به العباد، وأخرجهم من الظلمات إلى النور، وفرق به بين الحق والباطل، وبين الهدى والضلال، وبين الرشاد والغي.

فمن زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لا على الحق، ولم يبين مراده، وأنه أراد بذلك اللفظ المعني الذي ليس بباطل، وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بآرائهم فقد قدح في الرسول"(1).

وكذلك يقرر ابن قيم الجوزية أنه يجب أن يحمل كلام الله – تعالى – وكلام رسوله ﷺ على ظاهره وحقيقته.

"وأنه لا يجوز الشهادة على الله – سبحانه – ولا على رسوله ﷺ أنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته، ولا في موضع واحد ألبتة، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والاقتران فهو ظاهره وحقيقته، لا ظاهر له غيره، ولا حقيقة له سواه"(2).

وقد ذكر ابن قيم الجوزية أن التأويل يؤدي إلى محاذير ثلاثة هي: القدح في علم المتكلم بها – النصوص – أو في بيانه، أو في نصحه، ولما كان كل واحد من هذه الأمور غير جائز، فإن التأويل باطل.

يقول صاحب مختصر الصواعق: "ومن أبين المحال وأوضح الضلال حمل ذلك كله – النص – على خلاف حقيقته وظاهره، ودعوى المجاز والاستعارة فيه، وأن الحق في أقوال

---

(1) ابن تيمية: موافقة، ج1، ص10، 121.

(2) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج2، ص74.

النفاة المعطلين، وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه النصوص، إذ يلزم محاذير ثلاثة لابد منها وهي: القدح في علم المتكلم بها، أو في بيانه، أو في نصحه"[1].

ويرى ابن قيم الجوزية أنه إذا جاز صرف آيات الصفات وأحاديثها عن ظاهرها وحملها على مجازها، جاز صرف جميع نصوص القرآن والسنة عن ظاهرها وتأويلها، إذ أن نصوص الصفات ظاهرة واضحة الدلالة على معانيها.

يقول صاحب مختصر الصواعق:

"تأمل نصوص القرآن من أوله إلى آخره، ونصوص السنة... التي إن دفعت دفعت الرسالة بأجمعها، وإن كانت مجازًا كان الوحي كله مجازًا، وإن كانت من المتشابه كان الوحي كله من المتشابه، وإن وجب أو ساغ تأويلها على خلاف ظاهرها، ساغ تأويل جميع القرآن والسنة على خلاف ظاهره.

فإن مجيء هذه النصوص في الكتاب، وظهور معانيها، وتعدد أنواعها واختلاف مراتبها أظهر من كل ظاهر، وأوضح من كل واضح"[2].

وينعي ابن قيم الجوزية على المتأولين تأويلاتهم لنصوص الكتاب والسنة، ويرى أن السبب الذي حملهم على ذلك هو أنهم قدموا آراءهم على نصوص الوحي، وجعلوها ميزانًا يوزن به كلام الله ورسوله، فما وافق تلك الآراء قبلوه، وما خالفها أولوه أو ردوه، فهو يقول:

"ويكفي أن المتأول كلام الله ورسوله بالتأويلات التي لم يردها، ولم يدل عليها كلام الله أنهم قالوا برأيهم على الله، وقدموا آراءهم على نصوص الوحي وجعلوها عيارًا على كلام الله ورسوله"[3].

وقد رأى ابن قيم الجوزية أن التأويل من أخطر الأمور على الدين إذ باسمه سلك سبيل

---

(1) نفس المرجع السابق، ج1، ص56.

(2) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج2، ص296، 297.

(3) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ج4، ص315.

التحريف، وقد دخل الملاحدة على الدين باسم التأويل، وبسببه تفرق أهل الدين، بل إن أصل كل فساد في العالم كان من جهة التأويل، فهو يقول: "فأصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه، ولا دل عليه أنه مراده.

وهل اختلفت الأمم على أنبيائها إلا بالتأويل؟ وهل أريقت دماء المسلمين إلا بالتأويل؟

وليس هذا مختصًا بدين الإسلام فقط، بل سائر أديان الرسل لم تزل على الاستقامة والسداد حتى دخلها التأويل، فدخل عليها من الفساد ما لا يعلمه إلا رب العباد.

وإن افتراق هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة إنما أوجبه التأويل، وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل وصفين والحرة وفتنة ابن الزبير، وهلم جرا بالتأويل، وإنما دخل أعداء الإسلام من المتفلسفة والقرامطة والباطنية والإسماعيلية والنصيرية من باب التأويل.

فما امتحن الإسلام بمحنة قط إلا وسببها التأويل، فإن محنته إما من المتأولين، وإما أن يسلط عليهم الكفار بسبب ما ارتكبوا من التأويل وخالفوا ظاهر التنزيل، وتعللوا بالأباطيل "(1).

ولما كانت هذه المصائب كلها قد وقعت بسبب التأويل، فإن ابن قيم الجوزية يرى أن كل فرق التأويل في النار، وأن الفرقة الناجية من فرق الإسلام هي التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله، فهو يقول:

"ولما علم صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه – أن مثل هذا يعرض ولا بد في شريعته قال ﷺ: (ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة)، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله "(2).

**اتهام العلماء للحنابلة بالوقوع في التأويل**

وقد ذكر بعض العلماء أن الحنابلة قد ارتكبوا التأويل الذي منعوا منه، وحاربوه حربًا شديدة، إذ إنهم تأولوا بعض الآيات والأحاديث ولم يحملوها على ظاهرها، فعندما تعرضوا

(1) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ج4، ص316، 317، 318. وانظر مدارج السالكين، ج3، ص353.

(2) إعلام الموقعين، ج4، ص321. وانظر: مختصر الصواعق، ج1، ص79.

لنصوص المعية والقرب رفضوا حملها على ظاهرها الذي يقتضي المخالطة والممازجة والمماسة والمحاذاة، وقالوا: معيته تعالى مع عبده، إنما هي بالعلم والنصر والتأييد، وكذلك قربه، أو قربه بملائكته.

يقول ابن قيم الجوزية مخاطبًا الصوفية:

"بل هو – سبحانه – فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه، وأما ما ذكرتم من القرب: فإن أردتم عموم قربه إلى كل لسان من نطقه، وإلى كل قلب من قصده، فهذا لو صح – لكان قرب قدرة وعلم وإحاطة لا قربًا بالذات والوجود، فإنه – سبحانه – لا يمازج خلقه، ولا يتحد بهم.

وإن أردتم بالقرب الخاص إلى اللسان والقلب، فهذا أقرب المحبة والرضى، والأنس، كقرب العبد من ربه وهو ساجد.

فإن قيل: فكيف تصنعون بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾[ق: 16]. قيل: هذه الآية فيها قولان للناس:

أحدهما: أنه قربه بعلمه، ولهذا قرن علمه بوسوسة نفس الإنسان. والقول الثاني: أنه قربه من العبد بملائكته الذين يصلون إلى قلبه، فيكون أقرب إليه من ذلك العرق"(1).

وقد أخذ بعض العلماء من هذا أن هؤلاء الحنابلة قد وقعوا فيما حذروا منه؛ إذ إنهم يصرفون بعض نصوص الصفات عن ظاهرها ويؤولونها، وبهذا يكون الحنابلة مانعين للتأويل في بعض النصوص، مجيزين له في نصوص أخرى.

وبهذا يكون الحنابلة متحكمين، فإنهم إما أن يمنعوا تأويل الكل، وإما أن يجيزوا تأويل الكل، ما دامت العلة هي منع التشبيه.

وقد رد الحنابلة على هذا فقالوا: إنهم لم يصرفوا نصوص المعية والقرب عن ظاهرها، ولم يؤولوها، إذ إن ما ذهبوا إليه من معان للمعية والقرب هو ظاهرها، فابن تيمية يقرر أن قوله

---

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج2، ص289، 290. وانظر: مختصر الصواعق، ج2، ص268.

تعالى ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ ﴾ لا يوجب أنه – تعالى – مختلط بخلقه، وأن هذا لا توجبه اللغة (1).

ويقول: "إن كلمة "مع" في اللغة إذا أطلقت فليس ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة، من غير وجوب مماسة أو محاذاة عن يمين أو شمال، فإذا قيدت بمعنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى...

فالله مع خلقه حقيقة، وهو فوق عرشه حقيقة، ثم هذه المعية تختلف بحسب الموارد، فلما قال: ﴿يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَمَا يَخۡرُجُ مِنۡهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعۡرُجُ فِيهَاۖ وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٞ ﴾ [الحديد: 4] دل ظاهر الخطاب على أن حكم هذه المعية ومقتضاها أنه مطلع عليكم، شهيد عليكم مهيمن عالم بكم، وهذا معنى قول السلف: إنه معهم بعلمه، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته...

ولما قال النبي ﷺ لصاحبه في الغار: ﴿ لَا تَحۡزَنۡ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾ كان هذا أيضًا على ظاهره، ودلت الحال على أن حكم المعية هنا مع الاطلاع النصر والتأييد"(2).

ويقول صاحب مختصر الصواعق:

"إنه ليس ظاهر اللفظ ولا حقيقته أنه – سبحانه – مختلط بالمخلوقات ممتزج بها، ولا تدل لفظة "مع" على هذا بوجه من الوجوه فضلًا أن يكون هو حقيقة اللفظ وموضوعه.

فإن "مع" في كلامهم لصحبته اللائقة، وهي تختلف باختلاف متعلقاتها ومصحوبها، فكون الإنسان معه لون، وكون علمه وقدرته وقوته معه لون، فالمعية ثابتة في هذا كله مع تنوعها واختلافها، فيصبح أن يقال: زوجته معه، وبينهما شقة بعيدة.

فتأمل نصوص المعية في القرآن كقوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٞ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلۡكُفَّارِ﴾ [الفتح: 29]، ﴿ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ [التوبة: 119]، و﴿وَمَآ ءَامَنَ مَعَهُۥٓ إِلَّا

(1) ابن تيمية: العقيدة الوسطية مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص401.

(2) ابن تيمية: العقيدة الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص465، 466.

قَلِيلٌ﴾ [هود: 40] وأضعاف ذلك هل يقتضي موضع واحد منها مخالطة في الذوات التصاقًا وامتزاجًا؟

فكيف تكون حقيقة المعية في حق الرب تعالى ذلك حتى يُدعى أنها مجاز لا حقيقة، فليس في ذلك ما يدل على أن ذاته تعالى فيهم، ولا ملاصقة لهم ولا مخالطة، ولا مجاورة بوجه من الوجوه.

وغاية ما تدل عليه "مع" المصاحبة والموافقة والمقارنة في أمر من الأمور، وذلك الاقتران في كل موضع بحسبه يلزمه لوازم بحسب متعلقه ، فإذا قيل مع خلقه بطريق العموم كان من لوازم ذلك علمه بهم وتدبيره لهم، وقدرته عليهم.

وإذا كان ذلك خاصًا، كقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحۡسِنُونَ ﴾ [النحل: 128] كان من لوازم ذلك معيته لهم بالنصر والتأييد والمعونة"[1].

وكذلك نجد ابن قدامة المقدسي الحنبلي – الذي وافق المتكلمين على أن التأويل بمعنى صرف اللفظ عن الظاهر، ثم ذهب إلى منعه فألف كتابه "ذم التأويل" من أجل ذلك الغرض – نجده ينفي أن الحنابلة قد صرفوا نصوص المعية عن ظاهرها وأنهم أولوها بالعلم، فيقول:

"فإن قيل: فقد تأولتم آيات وأخبارًا، فقلتم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ أَيۡنَ مَا كُنتُمۡ﴾ أي بالعلم، ونحو هذا من الآيات والأخبار.

قلنا: نحن لم نتأول شيئًا، وحمل هذه اللفظات على هذه المعاني ليس بتأويل؛ لأن التأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذه المعاني هي الظاهر من هذه الألفاظ، بدليل أنه المتبادر إلى الأفهام منها، وظاهر اللفظ هو ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازًا.

ولذلك كان ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة، كالراوية والظعينة وغيرهما من الأسماء العرفية، فإن ظاهر هذا المجاز دون الحقيقة وصرفها إلى الحقيقة يكون تأويلاً يحتاج

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج2، ص265، 266.

إلى دليل.

وكذلك الألفاظ التي لها عرف شرعي، وحقيقة لغوية كالوضوء والطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج، إنما ظاهرها العرف الشرعي دون الحقيقة اللغوية.

وإذا تقرر هذا فالمتبادر إلى الفهم من قولهم "الله معك" أي بالحفظ والكلاءة، ولذا قال الله تعالى فيما أخبر عن نبيه ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾[التوبة: 40] وقال لموسى: ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[طه: 46].

ولو أراد أنه بذاته مع كل أحد لم يكن لهم بذلك اختصاص لوجوده في حق غيرهم كوجوده فيهم، ولم يكن ذلك موجبًا لنفي الحزن عن أبي بكر ولا علة له، فعلم أن ظاهر هذه الألفاظ هو ما حملت عليه فلم يكن تأويلاً"[1].

***

(1) ابن قدامة: ذم التأويل، ص580، 581 ضمن مجموعة تحت عنوان (عقيدة أهل الأثر) مطبعة كردستان العلمية لصاحبها فرج الدين زكي الكردي بمصر سنة 1329هـ نسخة دار الكتب المصرية: مجاميع: علم الكلام، رقم 536.

## التأويل بمعنى التفسير

ظهر لنا حتى الآن بوضوح أن الحنابلة قد وقفوا موقف العداء من التأويل الاصطلاحي الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره ثم حمله على مجازه، فقد رفضوا هذا التأويل، وحاربوا المتأولين الذين خاضوا فيه، ورأوا أن عملهم هذا بدعة؛ لأن هذا التأويل لم يكن معروفًا لدى السلف، وإنما حدث بعدهم، ويقرر ابن تيمية أن التأويل في عرف السلف له معنيان:

**أحدهما**: تفسير الكلام، وبيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه، وبهذا يكون التأويل والتفسير عند السلف متقاربًا أو مترادفًا.

**والثاني:** هو نفس المراد بالكلام، فإن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبرًا، كان تأويله نفس المخبر به.

وهناك فارق بين المعنيين؛ إذ إن المعنى الأول: يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير، والشرح، والإيضاح، وأما المعنى الثاني: فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج سواء كانت ماضية أو مستقبلة(1).

وإذا كان التأويل بمعنى التفسير، وبيان المعنى المراد من النص، فإن هذا التأويل مرضي عنه عند ابن تيمية وفرقته، فلا يعاب ولا يذم بل يحمد، وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم.

وأما التأويل بمعنى معرفة الحقيقة فذاك قد استأثر الله – تعالى – بعلمه، ولا يعلمه أحد إلا الله تعالى.

وقد بين ابن تيمية رأيه في أنواع التأويل الثلاثة، فقال:

"إن لفظ التأويل يراد به التفسير المبين لمراد الله به، فذلك لا يعاب، بل يحمد. ويراد بالتأويل الحقيقة التي استأثر الله بعلمها، فذاك لا يعلمه إلا هو، وإما التأويل المذموم

---

(1) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، مجموعة الرسائل الكبرى، ج2، ص18. وانظر ابن الموصلي: مختصر الصواعق، ج1، ص12.

والباطل، فهو تأويل أهل التحريف والبدع "[1].

ورأى ابن تيمية أن التأويل بمعنى التفسير ليس محمودًا فقط، بل هو مطلوب أيضًا، لأنه لا بد من معرفة معاني آيات القرآن، وفهم ما قال الرسول ﷺ ، واستشهد ابن تيمية على ذلك بأن الصحابة والتابعين قد فسروا القرآن كله، وكانوا يقولون: إن العلماء يعلمون تفسيره، وما أريد به، فقد "قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف عند كل آية وأسأله عنها.

وقال ابن مسعود: ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت. وقال الحسن البصري: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها "[2].

وإذا كان الصحابة والتابعون قد فسروا جميع القرآن، فإنه يجوز لنا تأويله الذي هو تفسيره، بل ولا يجوز لنا التوقف، وترك بيان معنى آية من آيات القرآن الحكيم؛ لأن الله أمرنا بتدبر القرآن وتفهمه، ولم يترك الرسول ﷺ القرآن من غير بيان للصحابة.

اللّهم إلا أن يقال: إن الرسول ﷺ كان لا يعلم معاني القرآن الذي أنزل عليه، أو كان يعلم تلك المعاني، ولم يبلغها للناس "فلا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم، ولا بلغ البلاغ المبين "[3].

ولكن الرسول ﷺ بين جميع آيات القرآن، وخصوصًا ما يتعلق منها بمسائل أصول الدين: كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد "وكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل، فقد بينه الله ورسوله بيانًا شافيًا قاطعًا للعذر "[4].

وإذا كان ذلك كذلك ، فمن الواجب علينا – كما يرى ابن تيمية – تدبر القرآن وتفهمه

(1) ابن تيمية: التدمرية، ص71 ، 72، تصحيح محمد زهري النجار، مطبعة الإمام بعابدين بمصر، سنة 1368هـ/ 1949م.

(2) ابن تيمية: موافقة، ج1، ص122.

(3) المرجع السابق، ج1، ص121.

(4) ابن تيمية: موافقة، ج1، ص13.

وتأويله الذي هو تفسيره.

## رابعًا: الإسماعيلية[1]

لقد غالت فرقة الإسماعيلية في التأويل مغالاة شديدة، وإلى أبعد مدى؛ إذ سلط رجالها التأويل على جميع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، سواء كانت في العقائد، أو في العبادات، أو في المعاملات، بحيث لم ينج من بين أيديهم نص من نصوص الكتاب أو السنة إلا تناولوه بالتأويل، وكان مبدؤهم في هذا: أن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً.

وقبل الكلام عن مذهب الإسماعيلية في التأويل بالتفصيل، فإننا نسارع ونقول، إن التأويل عندهم يختلف عن مفهوم التأويل لدى الفرق الأخرى مثل المعتزلة والأشاعرة الذين جعلوا لهم معيارًا في التأويل، فقالوا:

**إن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره، علمنا ضرورة أن المراد منه غير ذلك، ثم بعد ذلك يأخذون في تأويل النص المصادم للعقل، على معنى من المعاني التي يحتملها اللفظ بحيث يكون المعنى المؤول مناسبًا للفظ بطريق التجوز والاستعارة.**

وأما الإسماعيلية فلم يرتضوا التأويل اللغوي، ولا قياس العقل، وإنما قبلوا فقط التأويل الذي يأتي عن طريق الإمام، الذي هو معصوم عندهم، ويعرف أسرار الدين الحقيقية، المستودعة عنده، كما يدعون.

---

(1) الإسماعيلية فرقة من فرق الشيعة، وسميت عند مؤرخي الفرق بأسماء متعددة، فقد سميت بالإسماعيلية نسبة إلى محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق. وكان إسماعيل هو الابن الأكبر لجعفر الصادق فمات في حياة أبيه وخلف ولده محمدًا، فانحازت طائفة من الشيعة إلى محمد هذا، وقالوا: إنه هو الأحق بالإمامة من أخيه موسى الكاظم الذي ينتمي إليه الشيعة الاثنا عشرية. وقد ذهبت الإسماعيلية إلى أنه لابد للإمامة من إمام معصوم منصوص عليه من نسل محمد بن إسماعيل بحيث تتسلسل الإمامة في عقبه. انظر: ابن خلدون: المقدمة، ص164. ودكتور محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص153، الناشر مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، سنة 1959م.

وسميت هذه الفرقة أيضًا بالباطنية لقولهم: إن لكل ظاهر باطنًا ولكل تنزيل تأويلاً (انظر في هذا الغزالي: فضائح الباطنية، ص11، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، سنة 1383هـ/1964).

وسميت أيضًا بالتعليمية لأن مبدأ مذاهبهم إبطال الرأي، وإبطال تصرف العقول، ودعوة الخلق إلى التعليم من الإمام المعصوم، وأنه لا مدرك للعلوم إلا بالتعليم. ولقبت بأسماء أخرى. (انظر فضائح الباطنية، ص17).

ونحن هنا سنلتزم الحديث عن مذهب المعتدلين منهم، أي عن مذهب هؤلاء الذين كانوا يلتزمون بظاهر شرائع الإسلام، ويقرون بها، وكانوا في هذا لا يفترقون عن بقية المسلمين من أهل السنة في شيء، ويمثلهم الإسماعيلية الذين أقاموا الدولة الفاطمية، تلك الدولة التي ازدهرت في مصر، وكان لها دعاتها وفلاسفتها، فعملوا على أن يثبتوا دعائم المذهب الإسماعيلي على أسس دينية، فاستخدموا سلاح التأويل، وأولوا – كما سنوضح هذا فيما بعد – آيات القرآن الكريم على دعوتهم ودعاتهم وأعدائهم، وكان هدفهم من ذلك هو إسباغ صفة القداسة الدينية على دعوتهم ودعاتهم، ونبذ أعدائهم بكل سوء.

## أولًا: فكرة الظاهر والباطن:

من عقائد الإسماعيلية المهمة التي يقوم عليها مذهبهم عقيدة وجوب تأويل القرآن تأويلاً باطنيًا، وكان التأويل عندهم هو الأساس لكل فكرة فلسفية باطنية، أو بعبارة أخرى كان التأويل هو الأساس الذي ارتكزت عليه هذه الدعوة الفكرية.

ويقوم التأويل – عند الإسماعيلية – على أساس من قولهم بالثنائية في الدين، بين الظاهر والباطن، وقد استدلوا على أن الدين ينقسم إلى ظاهر وباطن بالقرآن والسنة، يقول القاضي النعمان بن محمد بن حيون المغربي داعي الدعاة في عهد المعز لدين الله الفاطمي: "قد ذكر سبحانه – الباطن في مواضع كثيرة من كتابه فقال: جل ثناؤه﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ﴾[لقمان: 20]، وقال: ﴿وَذَرُواْ ظَٰهِرَ ٱلْإِثْمِ وَبَاطِنَهُۥٓ ﴾[الأنعام: 120]"[1].

وأما السنة فقد رووا عن ابن عباس – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ أنه قال: "إن هذا القرآن أُنزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن، ولكل حد مطلع "[2].

(1) النعمان بن محمد: أساس التأويل، ص29، منشورات دار الثقافة، بيروت، لبنان، سنة 1960م.

(2) سيرة المؤيد في الدين، ص32، دار الكاتب المصري، سنة 1949، يقول العراقي في تخريجه لأحاديث الإحياء"حديث إن للقرآن ظهرًا وبطنًا"، أخرجه ابن حيان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه الإحياء، هامش، ج1، ص99.

وترى الإسماعيلية أنه إذا كان القرآن ينقسم إلى ظاهر وباطن، فإنه لا يصح الوقوف عند ظاهر النص؛ لأن وراء الظاهر معاني أخرى خفية لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الاستنباط، يقول المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي:

"إن للقرآن معاني سوى ما تتداوله ألسنة العامة مما يستنبطونه بحولهم وقوتهم من دون الرجوع فيه إلى أهل الاستنباط ممن قال الله – تعالى – فيهم: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[النساء: 83](1).

ولم تقتصر فرقة الإسماعيلية على تقسيم الدين إلى ظاهر وباطن، بل عمموا ذلك في كل المخلوقات، يقول المؤيد في الدين في مناظرة له مع أحد العلماء:

"إن الله قسم ما خلق قسمين: ظاهرًا جليًا كالدنيا، وكأجسادنا، وباطنًا خفيًا – كالآخرة وأرواحنا، فسله لم فعل ذلك؟ وسل النبي ﷺ لم قسم شريعته هذا التقسيم؟"(2).

ويقول القاضي النعمان بن محمد المغربي: "إنه لا بد لكل محسوس من ظاهر وباطن، فظاهره ما تقع عليه الحواس، وباطنه ما يحويه، ويحيط العلم به بأنه فيه، كالإنسان وهو شخص واحد، إلا أنه جسد وروح، فالجسد هو الظاهر والروح هو الباطن"(3).

**ثانيًا: العلاقة بين الظاهر والباطن.**

ويقرر الإسماعيلية أنه إذا كان الظاهر والباطن كالجسد والروح، فإنه لا قوام لواحد منهما بدون الآخر، فكما أنه لا حياة للجسد بدون الروح، فلا قيمة للظاهر بدون الباطن، وكما أن الأرواح لا تلقى مجردة عن الأجسام، فكذلك المعاني لا تكون مجردة عن الألفاظ، والباطن لا يعرف ولا يستخلص إلا من الظاهر.

وبهذا تتوطد العلاقة بين الظاهر والباطن بحيث لا يمكن الاستغناء عن واحد منهما. ولقد

---

(1) المؤيد: سيرة، ص16.

(2) المؤيد: سيرة، ص29.

(3) النعمان: أساس التأويل، ص28.

صرح بهذا الدعاة الإسماعيليون تصريحًا واضحًا لا خفاء فيه، يقول المؤيد في الدين: "إن للقرآن ألفاظًا مقدرة على معان ملائمة، ولن يوصل إلى المعاني إلا منها، ومثال ذلك كالأرواح والأجساد، فاللفظ إذا تخلى عن معناه كان كالميتة التي لا منفعة منها، والمعاني لا تلقى مجردة عن الألفاظ، كما لا تلقى الأرواح مجردة عن الصور"(1).

ويقول صاحب المجالس المستنصرية:"إن الظاهر والباطن كالروح والجسد إذا اجتمعا انقدحت الفوائد، وعرفت المقاصد، وأدركت النفس بتوسط الحواس ما في العالم من البدائع، واستدلت بوجود الصنعة على معرفة الصانع "(2).

وبهذا يتبين لنا أن الإسماعيلية هنا في القاهرة – لم تقل: إن الظاهر كالقشور. وأن الباطن كاللب، بهدف أن يتخلصوا من الظاهر وأحكام الشريعة، ويتحللوا من الإسلام، إذ إن هذا لم يحدث من الدعاة الإسماعيليين في القاهرة، وإنما حدث ذلك في "آل موت" إذ إن الإمام، أو شيخ جبل " آل موت " أعلن قيامة القيامة الكبرى أمام كل المستجيبين في قلعة " آل موت " وأبطل العمل بظاهر شرائع الإسلام(3).

وقد رأى إسماعيلية " آل موت " أن الظاهر صدفة، لابد من كسرها نهائيًا، وهذا لن يتم إلا بالتأويل الباطني، ثم قالوا: إن المستجيب إذا وصل إلى تلك الدرجة سقطت عنه الالتزامات والتكاليف التي تفرضها الشريعة(4).

وللأسف فإن مؤرخي الفرق – حينما وجدوا إسماعيلية " آل موت " في فارس تعلن بطلان الظاهر، وتعتنق التأويل الباطني فقط من دون العمل بالظاهر – عمموا هذا الحكم على الإسماعيلية جميعًا.

---

(1) سيرة المؤيد: ص23.

(2) الداعي علم الإسلام ثقة الإمام: المجالس المستنصرية، ص27، الناشر دار الفكر العربي.

(3) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص158، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، سنة 1966.

(4) المرجع السابق، ص160. وانظر د. محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية، ص166.

ونحن نستطيع أن نقول: إن ذلك حدث في " آل موت " أما دعاة الإسماعيلية في الدولة الفاطمية في مصر، فقد حرصوا – حتى في كتبهم السرية التي كتبوها لأتباعهم فقط – على أن يصرحوا بالتزامهم بالظاهر والباطن معًا، وأوجبوا الجمع بين الظاهر والباطن في الدين، وحكموا بكفر وضلال من ترك الظاهر أو استهان به، أو ترك الباطن، أو دفعه، وقرروا أن النجاة والخلاص إنما هو في الإقرار بالظاهر والباطن معًا، واعتقادهما والعمل بهما علمًا وعملاً.

وسنذكر هنا نصوصًا عديدة لكتاب من كبار دعاة الإسماعيلية، وسنرى من خلالها كيف أنهم رأوا أن في العمل بالظاهر، واعتقاد الباطن النجاة والخلاص، وأن من الإخلال بواحد منهما الكفر والضلال، ومن ثم الهلاك.

يقول الداعي علم الإسلام ثقة الإمام صاحب المجالس المستنصرية: "من عبد الله – تعالى – بظاهر دون باطن: أو بباطن دون ظاهر، فهو ممن يعبده على حرف "[1].

ويقول حميد الدين الكرماني فيلسوف الإسماعيلية الأكبر في كتابه "راحة العقل":

"قال تعالى: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾[البقرة: 85] جامع لما يتعلق بالعبادة الظاهرة وهو بعض، وما يتعلق بالعبادة الباطنة وهو بعض، يقول على طريق السؤال والاستفهام توبيخًا وملامة:

تؤمنون بما يوجبه كتاب الله – تعالى – من العبادتين اللتين بهما يتم كمال النفس وسعادتها، وتعملون بالبعض وهو الظاهر من العبادة عملاً، أو الباطن من العبادة علمًا، وتحققونه وتحافظون عليه، ثم تكفرون بالبعض، أي وتتركون أحكام البعض الأخير وهو الباطن من العبادة علمًا، أو الظاهر من العبادة عملاً... قال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُاْ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا بِٱلْءَاخِرَةِۖ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمُ ٱلْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: 86].

(1) المجالس المستنصرية، ص29.

إن الذين تقدم وصفهم، ممن يؤمن بالبعض، ويكفر بالبعض، مثل النواصب، وأمثالهم من أهل الملة إيمانًا بالعبادة الظاهرة عملاً، وكفرًا بالعبادة الباطنة علمًا، والفلاسفة والغلاة الذين باعوا آخرتهم بتركهم قبول قول أولياء الله وحدوده بما تخيلوه في دنياهم، واعتمدوا عقولهم، ولم يتبعوا أولياء الله - تعالى – للهداية إلى طريق الرشاد في الخلاص، ولم يقبلوا على العبادة الظاهرة، كما أقبلوا على العبادة الباطنة فلا يخفف عنهم العذاب"(1).

فالكرماني في النص السابق قد أوجب العمل بالظاهر، والعلم بالباطن، وقرر أن ترك الواحد منهما كفر ببعض الكتاب، وذكر أن من فرقته من ترك الظاهر، واقتصر على الباطن، ووسمهم بالغلاة الذين باعوا آخرتهم، وقال إنهم يشتركون مع المقتصرين على الظاهر في أنهم لن يخفف عنهم العذاب.

وأيضًا فهذا هو الداعي الإسماعيلي النعمان بن محمد قاضي الخليفة الفاطمي المعز لدين الله قد ألف كتاب "دعائم الإسلام" فشرح فيه أحكام الشريعة الإسلامية بحسب الظاهر، مؤكدًا بذلك أهمية الظاهر عند فرقته، ثم ألف كتابه " تأويل الدعائم"، فتناول فيه ما كتبه في الكتاب السابق بالتفسير والتأويل الباطني، وليؤكد ترابط الظاهر والباطن.

وقد نص في أماكن متعددة من هذا الكتاب الأخير على أنه لا يصح إنكار الظاهر، أو إهماله، والاكتفاء بالباطن؛ لأن هذا يؤدي إلى الهلاك، ثم قرر أن النجاة والخلاص إنما يكون بالتزام الظاهر والباطن معًا، بل وقرر أنه لا يجوز مفاتحة المستجيب للدعوة بالباطن قبل رسوخ قدمه في الظاهر؛ لأنه لو فوتح بالباطن قبل رسوخ قدمه في الظاهر، فقد يؤدي به ذلك إلى إهمال الظاهر، أو تركه بالكلية فيكون من الهالكين.

يقول القاضي النعمان: "وليس ينبغي أن يبتدئ المؤمن المتصل في حين اتصاله بالباطن قبل الظاهر، ولكن يبتدئ بتعليم العلم الظاهر على ما أدته الأئمة عن رسول الله ﷺ، ثم إذا تأدى

(1) الكرماني: راحة العقل، الناشر دار الفكر العربي بمصر سنة 1371هـ/ 1953م، ص436، 437.

إليه من ذلك ما لا يسعه جهله، فتح له في العلم الباطن بعد ذلك"[1].

ويقول: "وقد أهلك كثير من الدعاة كثيرًا من المستجيبين فبدؤوهم بالمفاتحة بالباطن، وأعرضوا لهم عن ذكر الظاهر، فاطرحوه وتهاونوا بما افترض الله عليهم فأهملوه، فهلكوا من أجل ذلك"[2].

ونرى القاضي النعمان في أماكن متعددة من كتابه هذا يوجه كلامه إلى المستجيبين لدعوته مبينًا لهم وجوب التمسك بالظاهر والباطن، ذاكرًا أن كل ما أحله الله تعالى في الظاهر، فهو حلال في الباطن، ولا يصح أن يكون حرامًا، وما حرمه الله تعالى في الظاهر فهو حرام في الباطن، ولا يصح أن يكون حلالاً.

يقول النعمان: "فما وجب في الظاهر وجب كذلك مثله ونظيره في الباطن، ولا يجزي إقامة أحدهما دون الآخر، ولا يحل في الظاهر ما حرم في الباطن، ولا في الباطن ما حرم في الظاهر، وإياكم أن يستميلكم عن ذلك تحريف المنحرفين، ولا شبهات الشياطين، فإن الله – عز وجل – يقول ﴿وَذَرُواْ ظَٰهِرَ ٱلۡإِثۡمِ وَبَاطِنَهُۥٓ﴾[الأنعام: 120] وقال: ﴿قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ﴾[الأعراف: 33]"[3].

ويقول: "ومن التهاون بالظاهر هلك من هلك ممن عرف الباطن، فلعن الله من تهاون به، واطرحه، وازدرى به.

لا والله ما افترض الله فرضًا، ولا عظم أمرًا، إلا ومثل ذلك تعظيمه واجب في ظاهره وباطنه، فظاهر الحلال حلال معظم، وظاهر الحرام حرام مذموم، وكذلك باطنهما"[4].

---

(1) النعمان بن محمد: تأويل الدعائم، ج1، ص57، الناشر دار المعارف بمصر.

(2) المرجع السابق، ص60.

(3) المرجع السابق، ج1، ص167.

(4) النعمان بن محمد: المجالس والمسايرات، ج2، ص235، مخطوطة مصورة بجامعة القاهرة تحت رقم 26060.

**ثالثًا: انقسام الناس بحسب الظاهر والباطن:**

وقد ذكر القاضي النعمان أن الناس ينقسمون إزاء الظاهر والباطن إلى ثلاث فرق:

1- فرقة تعلقت بالظاهر وأنكرت الباطن أو أهملته.

2- وفرقة تعلقت بالباطن وأنكرت الظاهر أو أهملته، ويقرر القاضي النعمان أن هاتين الفرقتين من أهل الضلال[1].

3- وأما الفرقة الثالثة فهي – كما يقرر – "فرقة أهل الحق المتبعة لأولياء الله، في ظاهر دين الله وباطنه، وصدقت بالظاهر والباطن، وعرفت حدود ذلك ومخارجه، فعبد هؤلاء ربهم حق عبادته، إذ قاموا بما تعبدهم به من ظاهر دينه وباطنه"[2].

**رابعًا: أنواع العلوم بحسب الظاهر والباطن:**

وقد ذكر صاحب المجالس المستنصرية أن العلوم – عند الإسماعيلية – تنقسم بحسب الظاهر والباطن إلى أنواع ثلاثة:

**1- ما المراد به باطنه وظاهره.**

**2- ما المراد به باطنه دون ظاهره.**

**3- ما المراد به ظاهره دون باطنه.**

أما " ما المراد به ظاهره وباطنه"، فسائر العبادات، لا يغني العمل بظاهرها دون باطنها، ولا بباطنها دون ظاهرها، وكذلك تجنب جميع الآثام.

وأما " ما المراد به باطنه دون ظاهره"، فقصص الأنبياء الماضيين – صلوات الله عليهم أجمعين – "كطوفان نوح وسفينته، ونار إبراهيم وسلامته، وعصى موسى وحيته، واستدعاء عيسى لمائدته، فقد مضى ظاهر ذلك، وبقي باطنه معمولًا به في مكانه"[3].

---

(1) النعمان بن محمد: تأويل الدعائم، ج1، ص175، 176.

(2) المرجع السابق، ج1، ص176.

(3) المجالس المستنصرية، ص88.

فهم يقرون بقصص الأنبياء، وأنها قد حدثت حقيقة، وكان لها ظاهر وباطن، ولكن ظاهر تلك الحوادث مضى، وبقي الباطن.

وأما " ما المراد به ظاهره دون باطنه" ، فكالأشربة، والبيوعات، والديون والطلاق والمناكحات وأنواع المعاملات "فجميع ذلك، وإن كان له باطن في الحكمة معروف، فالمراد من التعبد به العمل بظاهره المحدود الموصوف"(1).

وبعد، فأنا أشعر بأني قد أطلت كثيرًا جدًا في الحديث عن مشكلة الظاهر والباطن وأسرفت في إيراد النصوص حول هذا الموضوع.

ولكن الذي دعاني إلى هذا هو أهمية هذا الموضوع عند هذه الفرقة، وكذلك بسبب اتهام كثير من مؤرخي الفرق الإسلامية لهم بإنكار الظاهر، فأحسست بأن الأمانة العلمية تقتضيني إبراز الحقيقة، مع أنني لا أتفق مع هذه الفرقة في هذه الثنائية التي جعلوها للدين، وأرى أن تأويلاتهم لكتاب الله – تعالى – من قبيل التحريف الذي ذمه الله تعالى وذم قائليه فقال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 75].

**خامسًا: نظرية المثل والممثول:**

طبق الإسماعيلية – كما قلنا – قولهم في الظاهر والباطن على كل المخلوقات، كما طبقوه على الدين، فالظاهر كالجسد، فإنه ظاهر للعيان، والباطن كالروح، فإنه خفي باطن غير مرئي، والظاهر " مثل" والباطن " ممثول" ، فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول، والدنيا مثل، والآخرة ممثول، فالظاهر " المثل" هو المظهر الخارجي، والباطن "الممثول" هو الحقيقة المتخفية وراء الظاهر.

وإذا كان كذلك، فالشريعة هي المظهر الخارجي " الظاهر" للحقيقة، والحقيقة هي الوجه الداخلي " الباطن" للشريعة، فالشريعة هي الرمز "المثال" والحقيقة هي المرموز إليه

(1) نفس المرجع السابق والصفحة.

"الممثول".

والباطن أو الممثول إنما يعرف ويستخلص من الظاهر أو المثل، ولا يكون ذلك إلا بالتأويل الباطني.

وقد صرح الدعاة الإسماعيليون بنظريتهم هذه في المثل والممثول، يقول المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي: "إن الله أجرى نظام الحكمة على أن يكون جميع ما خلق من خلقه محسوسًا ومعقولاً، ومثلاً وممثولاً"(1).

وقال في ذلك شعرًا:

والذي قال في الكتاب – تعالى – مثل ذاك تحته ممثل(2).

وزعم الإسماعيلية أنهم قد أخذوا قولهم في الظاهر والباطن والمثل والممثول من القرآن الكريم، فقد قال القاضي النعمان بن محمد "في آيات كثيرة من كتابه – سبحانه – ذكر للأمثال والباطن والتأويل، وذلك معروف في لسان العرب الذي نزل به القرآن، وخاطبهم بلسانهم فيه"(3).

ثم أورد آيات من القرآن الكريم، ورد فيها ذكر المثل والمثال مثل قوله تعالى: ﴿وَضَرَبْنَا لَكُمُ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [إبراهيم: 45]. وقال تعالى: ﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا لَهُ ٱلْأَمْثَالَ وَكُلًّا تَبَّرْنَا تَتْبِيرًا﴾ [الفرقان: 39] وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾ [العنكبوت: 43] وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِى هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الزمر: 27].

ونحن نزعم أن فكرة المثل والممثول عند الإسماعيلية مأخوذة من نظرية أفلاطون في المثل، إذ إن الشبه قريب جدًا بين النظريتين، فقد أعطى الإسماعيلية للممثول كثيرًا من الصفات

(1) المجالس المؤيدية، ج1، ص84. نقلاً من د. محمد كامل حسين: مقدمة ديوان المؤيد، ص107.

(2) ديوان المؤيد في الدين القصيدة الخامسة، ص217، الناشر دار الكاتب المصرية، الطبعة الأولى، سنة 1949م.

(3) النعمان: أساس التأويل، ص31.

التي أعطاها أفلاطون للمثال، ولكي يتضح هذا، فإننا نعطي صورة عن نظرية أفلاطون في المثل:

فقد قال:

1- إن للموجودات الحسية الجزئية صورًا كلية مجردة عن المادة، فمثلاً: محمد وإبراهيم وخالد...إلخ أفرادُ جزئية حسية، تجمعها صورة كلية مجردة عن المادة هي الإنسان، وهذه الصورة الكلية هي ما كان أفلاطون يسميه المثال.

2- والمشاهد المحسوس هو الأفراد الجزئية، وأما المثال فمعقول غير محسوس.

3- وطبق أفلاطون قوله هذا في جميع الموجودات، واستخرج منها مثلاً لها ووصفها بأنها مجردة عن المادة، وأنها أزلية، وأن بالعقل يعرفها الإنسان لا بالحس.

4- والمثال عند أفلاطون هو "الشيء بالذات، والجسم شبح للمثال، والمثال نموذج الجسم، أو مثله الأعلى"[1].

وعند الإسماعيلية الظاهر هو الشيء المحسوس، والباطن هو الفكرة المتخفية وراء الظاهر، والظاهر مثال يدل على الباطن الممثول، والظاهر -المثال- هو المظهر الخارجي للحقيقة المتخفية وراءه.

فنحن نجد الألفاظ والمصطلحات تكاد تكون واحدة، ولذا فنحن نزعم أن الإسماعيلية أخذوا من نظرية أفلاطون في المثل فكرتهم في المثل والممثول، وحاولوا أن يغلفوها بالغلاف الإسلامي، فألبسوها ثوبًا مزينًا بالآيات القرآنية؛ لكي تكون مقبولة عند جماهير المسلمين.

وقد استغلت الإسماعيلية فكرة الظاهر والباطن والمثل والممثول في تأويل آيات القرآن الكريم تأويلاً يختلف عن تأويل أهل السنة والمعتزلة.

فقالوا: إن نصوص الدين لها ظاهر وباطن، فأما ما ظهر منها فهي معان يعرفها وينطق بها أهل الظاهر والعامة من الناس، ولكن أهل الاستنباط من الأئمة هم الذين يعرفون الباطن

---

(1) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص73، الطبعة الخامسة، سنة 1389هـ/1970م.

الذي "هو سر الدين ولبابه وزبدته"[1].

**سادسًا: وجوب التأويل:**

ولما كان الدين – عند الإسماعيلية – ينقسم إلى ظاهر وباطن، والباطن هو سر الدين ولبابه وزبدته، وهو يستخلص من الظاهر بالتأويل، وكان القرآن هو كتاب الدين، فإنهم ذهبوا إلى وجوب تأويل القرآن تأويلاً باطنيًا، وقد استشهدوا على وجوب التأويل، بأن هناك حروفًا في أوائل السور، وهي غير مفهومة من حيث اللغة، ولابد أن يكون لها معنى هو مستور وخفي، وإلا لكان وجودها في القرآن عبثًا، وهذا لا يصح ولما كان لا يجوز أن يكون وجودها عبثًا فلا بد من تأويلها حتى تعلم تلك المعاني الخفية المستترة وراءها؛ لأن آيات القرآن كلها جاءت لكي تعلم وتفهم.

وقد نظم المؤيد في ذلك شعرًا، فقال:

وفي حروف في أوائل السور ... مقطعات للأنام معتبرْ
ككهيعص السُّورَة ... فكم من معاني تحتها مستورة
جاءت لأن تعلم لا أن تجهلا ... لو استحال علمها لبَطُلاَ
إثباتها في محكم الكتاب ... ذلك ذكرى لأولى الألباب
ورُبَّ معنى ضَمَّه كلام ... كمثل نور ضَمَّه ظلام
باق بقاء الحبِّ في السَّنابل ... في معقل من أأحوز المعاقل[2]

واستدلوا على وجوب تأويل القرآن بالكتاب والسنة، فقد قالوا: إن نص الكتاب ناطق بأن للقرآن تأويلاً[3] قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ

(1) النعمان: تأويل الدعائم، ج1، ص175.

(2) ديوان المؤيد: القصيدة الأولى، ص195.

(3) انظر: سيرة المؤيد، ص16.

مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ﴾ [آل عمران: 7] وقال تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥۚ يَوۡمَ يَأۡتِي تَأۡوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبۡلُ قَدۡ جَآءَتۡ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلۡحَقِّ﴾ [الأعراف: 53] وقال تعالى: ﴿وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأۡوِيلِ ٱلۡأَحَادِيثِ﴾ [يوسف: 21].

وأما السنة فقد رووا عن النبي ﷺ أنه دعا لابن عباس – رضي الله عنه – فقال: " اللهُمَّ عَلِّمْهُ الْحِكْمَةَ، وَتأْوِيلَ القرآن"(1).

والتأويل عند الإسماعيلية لا يشتغل بتحليل الكلمة تحليلاً لغويًا، بحيث يبحث عن المعاني المختلفة للفظ، ويختار واحدًا منها يصلح له اللفظ ؛ لأن علم القرآن وتأويله عندهم لا يمكن أن يعرف باللغة، إذ إن القرآن نزل بلغة العرب، وكان يجهل معناه الكثير منهم "ولو كان علم القرآن يعرف باللغة لم يكن في العالم أعرف به من الأعراب"(2).

وقالوا: لو كان تأويل القرآن متعلقًا بالإفصاح في لغة العرب لم يكن لدعوة النبي ﷺ لابن عباس – رضي الله عنه – بقوله "اللّهم علمه الحكمة، وتأويل القرآن" معنى؛ لأنه في هذا العلم لا يفضل عن غيره من بقية الأمة، فدعوته ﷺ إذن مزيد فضل(3).

وكذلك رأى الإسماعيلية أنه كما أن علم القرآن وتأويله لا يمكن أن يعرف باللغة، فكذلك لا يمكن أن يعرف بالعقل، ومن ثم أنكروا الرأي والقياس، وقد روى الإسماعيلية مناظرة وقعت بين جعفر الصادق وأبي حنيفة استندوا عليها في إنكار العمل بالرأي والقياس.

فقد قيل: إن الصادق سأل أبا حنيفة، فقال: يا نعمان: ما الذي تعتمد عليه فيما لم تجد فيه نصًا من كتاب الله، ولا خبرًا من رسول الله ﷺ ، فقال:

---

(1) أخرجه الإمام أحمد في المسند:ج1/ص269 ح2422، و الحاكم في المستدرك على الصحيحين:ج3/ص618 ح6288.

(2) انظر: سيرة المؤيد، ص38.

(3) نفس المرجع، ص24.

أقيسه برأيي. فقال الصادق: إن أول من قاس إبليس حين رأى أن عنصر النار أشرف من عنصر الطين، فخلده الله تعالى في العذاب المهين.

يا نعمان: أيهما أفضل الصلاة أو الصوم. فقال: الصلاة. فقال الصادق: إن الله – تعالى – أمر الحائض أن تقضي الصوم: ولا تقضي الصلاة، ولو كان القياس مطردًا لكان القضاء في الصلاة.

ثم سأله: أيهما أطهر المني أم البول؟ وأيهما أعظم عند الله الزنا أم قتل النفس؟ فكان أبو حنيفة يجيبه بأجوبة يظهر له الصادق ضعفها، إلى أن ختم الصادق مناقشته قائلاً لأبي حنيفة.

"فاتق الله يا نعمان، ولا تقس، فإننا نقف غدا بين يدي الله – تعالى – فيسألنا عن قولنا، ويسألكم عن قولكم، فنقول: نحن قلنا ما قال الله ورسوله وتقول أنت وأصحابك. رأينا وقسنا"(1).

**ولكن إذا كان علم القرآن وتأويله لا يمكن أن يكون عن طريق اللغة أو العقل، فعن أي الطرق يكون؟**

وهنا يجيبنا الإسماعيلية بأن التأويل هو علم معرفة الغيب، وذلك مقصور على الأئمة الذين ورثوه عن النبي ﷺ وقد نسبوا إلى علي – رضي الله عنه – أنه قال:

"سلوني قبل أن تفقدوني، فوا الذي فلق الحبة، وبرأ النسمة، لا تسألوني عن علم ما كان، وما يكون، وعن علم ما لا تعلمون، إلا أخبرتكم به، علمنيه الصادق عن الروح الأمين عن رب العالمين"(2).

وإذا كان ذلك كذلك، فالتأويل الباطني لا يقوم به إلا الأئمة من آل البيت إذ أنه علم مستودع فيهم، متوارث بينهم، ورثه علي – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ وورثه علي لذريته، وكل إمام يورثه لمن يخلفه من بعده من أبنائه، بل ويقول الإسماعيليون: إن هذا العلم

(1) سيرة المؤيد، ص24، 25.

(2) النعمان: المجالس والمسايرات، ج1، ص88.

المتوارث بينهم هو العلم الذي نزل به آدم – عليه السلام – ظل الأنبياء والأئمة يتوارثونه، حتى وصل إليهم، وهم يتوارثونه فيما بينهم، وقد نسبوا إلى جعفر الصادق أنه قال: "إن العلم الذي نزل به آدم لم يرفع، وإنه علم متوارث، وهو فينا نتوارثه"[1].

وإذًا، فعلم التأويل مقصور على الأئمة، إذ هم حملة العلم الحقيقي، وهم خزنة علم النبي ﷺ استودعهم إياه، ولذلك فهم أصحاب التأويل دون غيرهم، يقول القاضي النعمان بن محمد: "إن النبي ﷺ قال: "يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الجاهلين، وانتحال المبطلين، وتأويل الغالين". يعني بالعدول ها هنا الأئمة – صلى الله عليهم – فهم حملة العلم الحقيقي، الذي استودعوه وأقيموا لبيانه، ونفي التحريف، وفساد التأويل، وانتحال ما ينتحله الضالون عنهم فيه من القول بآرائهم وأهوائهم"[2].

ويقول أيضًا: "والباطن هو سر الدين ولبابه وزبدته، وعلم ذلك لا يؤخذ إلا من قبل أولياء الله الذين استودعهم إياه، وجعلهم خزنته"[3].

وقد نظم المؤيد في الدين في ذلك شعرًا، فقال:

وتأويلـــه مســـتودع عنـــد واحـــد ... وإن تســـائله فـــزور تأولتـــا
وأحمـــد بيـــت النـــور لا شـــك بابـــه ... أبـو الحسـن والبيـت مـن بابـه يـؤتى[4]

وقال:

للعلـــم قـــوم بـــه خصـــوا أقـــامهم ... رب الـورى للـورى في أرضـه علـما[5]

---

(1) نفس المرجع والصفحة.

(2) النعمان: تأويل الدعائم، ج1، ص76.

(3) المرجع السابق، ج1، ص175.

(4) القصيدة 46، ص293.

(5) القصيدة 57، ص307.

وقال:

إنـــما بـــاب المعـــاني مقفـــل وأكثـــر الأنـــام عنهـــا غفـــل
مفتاحـــه أضـــحى بأيـــدي خزنـــة بهـــم إلهـــي علمـــه قـــد خزنـــه
أولئـــك الأبـــرار آل المصـــطفى ومـــن بهـــم مـــروت عـــزت والصـــفا
وأرشـــدونا ســـبل الصـــواب وعلمونـــا علـــم ذا الكتـــاب[1]

واستدل الإسماعيلية على أن علم التأويل مقصور على الأئمة بالسنة، فقد رووا أن النبي ﷺ قال: "أنا صاحب التنزيل، وعلي صاحب التأويل"[2] وأنه قال: "«أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِهِ مِنْ بَابِهِ» [3]. وأنه قال: "تعلموا من علم أهل بيتي، أو ممن تعلم من عالم أهل بيتي تنجو من النار"[4] وأنه قال: "إني تارك فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيت، وإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض"[5] وأنه قال: "خلفت فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي"[6].

وقالوا: إن النبي ﷺ أقام عليًا ليقوم بالأمر كله من بعده، وأوصى به فقال: "من كنت مولاه فعلي مولاه، الله اللّهم وال من والاه، وعاد من عاداه"[7].

---

(1) القصيدة الأولى، ص196.

(2) سيرة المؤيد، ص20.

(3) راحة العقل، ص424.والحديث أخرجه الحاكم في المستدرك 3/137/ح4637، والطبراني في المعجم الكبير 11/65/ح11061، وحكم الحافظ ابن حجر عليه بأنه حسن لغيره نقله عنه السيوطي في اللآلىء المصنوعة1/306.

(4) سيرة المؤيد، ص17. وتأويل الدعائم، ج1، ص67.

(5) سيرة المؤيد، ص17.

(6) المجالس والمسايرات، ج1، ص195.

(7) المرجع السابق، ج1، ص194.

## سابعًا: إعجاز القرآن:

ويقرر الإسماعيلية أن القرآن لما كان له ظاهر وباطن، فإن ظاهره معجزة الرسول ﷺ لا يستطيع أحد من الإنس والجن أن يأتي بمثله، فقد بعث الرسول ﷺ "في حين استعلاء الألفاظ العربية، وتبرج أهلها بالفصاحة والجزالة، وكان كلام خاصتهم مضمنًا من الرموز والإشارات ما لا يتطاول نحوها عامتهم، فأتى ﷺ من جنس ما كان لهم فيه اليد والقهر والغلبة، وحيًا من ربه – سبحانه – ما أعجزهم باطنه كما أعجزهم ظاهره، قال سبحانه: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: 88]"[(1)].

ولما كان التأويل مقصورًا على الأئمة، فإنه معجزتهم ودليل صدقهم، لا يستطيعه أحد سواهم، وقد نص الدعاة الإسماعيليون على هذا في كثير من كتبهم، يقول المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي:

"كان ظاهر القرآن معجزًا لرسول الله، وتحقيق معناه وتفسيره معجزًا لأهل بيته ﷺ لا يعيه سواهم إلا كاذب"[(2)].

ويقول القاضي النعمان في كتابه " تأويل الدعائم":

"إن العلم الباطن لا يوجد إلا عند الأئمة –صلى الله عليهم وسلم– وهم خزنة علمه، وألفائه وقرنائه، وهو معجزتهم أبانهم الله بعلم التأويل، كما أبان جدهم محمدًا ﷺ بالتنزيل، وجعله معجزته، فأعجز الخلق جميعًا أن يأتوا بمثله، وكذلك أعجزهم عن علم التأويل، وجعله في أئمة دينه من آل الرسول، قال الله لرسوله ﷺ : ﴿قُلْ كَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًۢا بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: 43] يعني وصيه عليا الذي أودعه ذلك،

---

(1) سيرة المؤيد، ص17.

(2) نفس المرجع والصفحة.

والأئمة من ولده الذين انتقل ذلك عنه إليهم"[1].

ويقول في "أساس التأويل":

"في آيات كثيرة من كتابه – سبحانه وتعالى – ذكر للأمثال والباطن والتأويل، وذلك معروف في لسان العرب الذي نزل القرآن به، وخاطبهم بلسانهم فيه، وذلك من معجزات وغرائب تأليفه أنه يأتي بالشيء الواحد، وله معنى في ظاهره، ومعنى في باطنه.

فجعل – عز وجل – ظاهره معجزة رسوله – وباطنه معجزة الأئمة من أهل بيته، لا يوجد إلا عندهم، ولا يستطيع أحد أن يأتي بظاهر الكتاب غير محمد ﷺ جدهم، ولا أن يأتي بباطنه غير الأئمة من ذريته.

وهو علم متوافر بينهم مستودع فيهم، يخاطبون كل قوم بمقدار ما يفهمون، ويعطون أهل كل حد ما يستحقون، ويمنعون منه من يجب منعه، ويدفعون عنه من استحق دفعه"[2].

وكأن القاضي النعمان – في النص الأخير – يريد أن يبرر الاختلاف في التآويل الصادرة عن الأئمة، بل عن الإمام الواحد حول موضوع واحد، فيقرر أن الأئمة يعطون من التأويل ما يلائم حال المخاطبين؛ لأن الناس ليسوا جميعًا على درجة واحدة من الثقافة والفهم، وقد ذكر النعمان أنه قيل لجعفر الصادق:

"يا ابن رسول الله، سمعنا منك قبل هذا الوقت خلاف هذا الوجه. فقال – عليه السلام – إننا نتكلم في الكلمة الواحدة سبعة أوجه، فقال الرجل متفكرًا: سبعة يا ابن رسول الله؟ فقال: نعم. وسبعين، ولو استزدنا لزدنا، فوجوه هذا العلم بمقدار حدوده، فيعلم ذلك من سمعه، وانتفع به، ورقي في درجاته"[3].

فوجوه التأويل – عند الإسماعيلية – متعددة، ينتقل المستجيب للدعوة في مراتب التأويل

---

(1) تأويل الدعائم، ج1، ص61.

(2) أساس التأويل، ص31، 32.

(3) نفس المرجع، ص27.

درجة بعد درجة، بحسب إخلاصه للدعوة، ويكون له من علم التأويل حسب الحد الذي يتلقى عنه، إذ أن لكل حد من حدود الدعوة درجة ومرتبة من علم التأويل الباطني، يقول القاضي النعمان:

"والذي جاء في كتاب الدعائم من أن الإيمان درجات ومنازل، فكذلك علم التأويل الباطن حدود ودرجات، يرتقي فيه المؤمنون بحسب ما أنتم تشاهدون فيه وترتقون وتنقلون "[1].

وإذا كان لنا أن نعقب بكلمة فإننا نقول: إن النبي ﷺ أفاض إلى الخلق ما أوحى إليه من ربه، من صلاح العباد في معاشهم ومعادهم، ولم يكتم شيئًا من الوحي، أو طواه عن الخلق، إذ أنه ﷺ إنما بعث للبلاغ والبيان، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: 76] وقال تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل: 44].

وقد عرف حرصه ﷺ وشغفه بإصلاح الخلق وإرشادهم إلى المنهاج القويم في معاشهم ومعادهم، فما ترك شيئًا مما يقرب الخلق إلى الجنة ورضا الله إلا دلهم عليه، وأمرهم به وحثهم عليه، ولا شيئًا مما يقربهم إلى النار وإلى سخط الله إلا حذرهم منه، ونهاهم عنه سواء في العلم أو العمل جميعًا.

وكان ذلك حاله مع جميع من حوله من أهله وصحابته من العرب ومن العجم، ولذلك فلا يمكن أن يكون هناك باطن كتمه الرسول ﷺ عن عامة المسلمين، واختص به أهله وذويه.

يقول المقريزي في الخطط:

"والحق الذي لا ريب فيه، أن دين الله – تعالى – ظاهر، لا باطن فيه، وجوهر لا سر تحته، وهو كله لازم كل أحد لا مسامحة فيه، ولم يكتم رسول الله ﷺ من الشريعة ولا كلمة، ولا أطلع أخص الناس به، من زوجة أو ولد عم، على شيء من الشريعة كتمه عن الأحمر

---

(1) تأويل الدعائم، ج1، ص57.

والأسود، ورعاة الغنم، ولا كان عنده ﷺ سر ولا رمز ولا باطن، غير ما دعا الناس كلهم إليه، ولو كتم شيئًا لما بلغ كما أمر، ومن قال بهذا فهو كافر بإجماع الأمة"[1].

(1) المقريزي: الخطط، ج3، ص313.

# الفصل الخامس
# مسألة الصفات

## المذهب الأول : المعتزلـة

### مقدمة: مبادئ المعتزلة العامة.

قام مذهب المعتزلة في ذات الله - تعالى – وصفاته، وغير ذلك من مسائل العقيدة الإسلامية على وجه العموم – على أساس من تلك القواعد والأصول التي اصطلحوا عليها.

ونرى قبل الدخول في شرح مذهب المعتزلة في الصفات الإلهية – أنه من الواجب بيان تلك الأصول العامة التي أجمع عليها المعتزلة، ووضعوها قواعد وأصولًا يجتمعون عليها، وقد رأوا أن من قال بهذه الأصول جميعًا فهو معتزلي – وأما من قال بالبعض دون البعض، فلا يستحق اسم الاعتزال، فما هي هذه الأصول؟

يقول أبو الحسين الخياط – ذلك المفكر المعتزلي، وصاحب كتاب الانتصار:

"وليس يستحق أحد اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة:

1- التوحيد.

2- والعدل.

3- والوعد والوعيد.

4- والمنزلة بين المنزلتين.

5- والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. **فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي**"(1).

ويقرر المسعودي في كتابه "مروج الذهب" نفس ما قاله الخياط، فيقول بعد كلامه عن تلك الأصول الخمسة: "فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة، ومن اعتقد ما ذكرنا من هذه الأصول الخمسة كان معتزليًا، **فإن اعتقد الأكثر أو الأقل، لم يستحق اسم الاعتزال، فلا يستحقه إلا**

---

(1) الخياط: الانتصار، ص126، تحقيق د. نيبرج، ط دار الكتب المصرية.

**باعتقاد الأصول الخمسة**"[1].

تلك هي أصول المعتزلة التي كانوا يجتمعون عليها ويتوالون عليها ويعادون عليها، والتي كانت لها المكانة الأولى عندهم، ومن خلالها كانوا ينظرون إلى ما في الدين من عقائد وعلى أساسها تَكون مذهبهم في أمور الدين المهمة.

يقول أبو الحسين الملطي في كتابه " التنبيه والرد" مبينًا مكانة هذه الأصول عند المعتزلة: "فعلم أنها – أي المعتزلة – بنيت على تلك الأصول الخمسة التي ذكرتها لك، فالمعتزلة كلهم يتمسكون بالقول بذلك، ويجادلون عليه وقد وضعوا في ذلك الكتب الكثيرة على من خالفهم، ويتبرؤون ممن خالفهم فيها، ولو كانوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم، أو عشيرتهم.

وهذه الأصول الخمسة ملجؤهم وأصل مذهبهم، مع اختلافهم في الفروع، وهم يتوالون عليها، ويعادون عليها، ويردون الفروع بها، وهم معتزلة بغداد، ومعتزلة البصرة[2]".

**الأصل الأول: "التوحيد"**

بنى المعتزلة مذهبهم في الصفات الإلهية على أساس الأصل الأول من أصولهم الخمسة، وهو التوحيد، والتوحيد شعار الإسلام، وهو اعتقاد المسلمين كافة، ولكنه بالنسبة للمعتزلة له مفهوم خاص، فما هو التوحيد حسب الفهم الاعتزالي؟

يقرر المعتزلة في هذا الأصل "أن الله - تعالى – شيء لا كالأشياء، وأنه ليس بجسم، ولا عرض، ولا عنصر، ولا جزء، ولا جوهر، بل هو الخالق للجسم، والعرض، والعنصر، والجزء، والجوهر، وأن شيئًا من الحواس لا يدركه في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه لا يحصره المكان أو لا تحويه الأقطار، بل هو الذي لم يزل، ولا له زمان ولا مكان، ولا نهاية ولا حد، وأنه الخالق للأشياء، والمبدع لها من لا شيء وأنه القديم، وأن ما سواه محدث[3]. ذلك هو

---

(1) المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص174، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط دار التحرير، سنة 1967م.

(2) الملطي: التنبيه والرد، ص37، 38، تقديم وتعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، سنة 1968م.

(3) المسعودي: مروج الذهب، ج2، ص174.

تقرير مذهب المعتزلة في هذا الأصل المهم الذي قالوا به جميعًا.

إنهم يرون أن الوحدانية الكاملة لله تعالى تقتضي أن يكون الله تعالى وحده هو القديم، وأما ما سواه فهو محدث ومخلوق، وتقتضي أيضًا التنزيه الكامل لله تعالى عن أن يشابه شيئًا من مخلوقاته، ولذلك فلا يصح أن يكون جسمًا ولا عرضًا، وكل ما هو من صفات الحوادث.

ومن هذا الأصل – التوحيد – ذهب المعتزلة إلى نفي الصفات الإلهية الزائدة على الذات القائمة بالذات، والقديمة بقدم الذات، فقالوا: إنه ليس له سبحانه صفات أزلية من علم وقدرة وإرادة وحياة وسمع وبصر وكلام غير ذاته.

وكان رأي أكثر المعتزلة أن الله تعالى عالم قادر حي بذاته، لا بعلم وقدرة، وحياة هي صفات قديمة، ومعان قائمة به[1].

**رأي أبي الهذيل العلاف**:

كان هذا هو رأي أكثر المعتزلة، أنكروا وجود صفات قديمة ذات معان زائدة على ذاته، وقائمة به سبحانه، وتحرجوا من إطلاقها على الله تعالى خوف أن يؤدي ذلك إلى التجسيم، أو القول بوجود شركاء مع الله تعالى في القدم، كما سنبين ذلك فيما بعد.

ولكن وجد من المعتزلة – مثل أبي الهذيل العلاف – من لم ينكر إطلاق هذه الصفات على الله تعالى؛ لأنه وجد أن الشرع قد ورد بإطلاقها ونسبتها لله تعالى.

ومحاولة منه للتوفيق بين ما ورد به الشرع، وبين قول جمهور المعتزلة فإنه قال: إن الله عالم بعلم هو هو، قادر بقدرة هي هو، حي بحياة هي هو، وقد أخذ في تعميم هذا الرأي على بقية الصفات، بحيث لم يفرق بين الذات والصفات.

يقول أبو الحسن الأشعري: "قال شيخهم أبو الهذيل العلاف: **إن علم الباري سبحانه هو**

---

(1) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص164، تصحيح هـ. ريتز والشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص49، تخريج د. بدران، طه الثانية ونهاية الإقدام، ص180، تصحيح ألفرد جيوم. والقاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص151، تحقيق وتقديم دكتور عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، سنة 1965م.

**هو، وكذلك قدرته، وسمعه، وبصره، وحكمته، وكذلك قوله في سائر صفات ذاته**، وكان يزعم: أنه إذا زعم أن البارئ عالم، فقد ثبت علمًا هو الله، ونفى عن الله جهلاً، ودل على معلوم كان أو يكون، وإذا قال: إن البارئ قادر، فقد ثبت قدرة هي الله ونفي عن الله عجزًا ودل على مقدور يكون أو لا يكون، وكذلك قوله في سائر الصفات على هذا الترتيب"(1).

إن أبا الهذيل أراد أن يثبت تلك الصفات توافقًا مع نص الشرع، ولكنه في نفس الوقت أراد أن يقول بمذهب المعتزلة الذي ينفي وجود تلك الصفات، فقال: إن الله – تعالى – عالم بعلم هو ذاته، قادر بقدرة هي ذاته...إلخ.

أي أنه أثبت الصفات ولكنه قال: إنها هي الله – أي ذات الله – وليست شيئًا مغايرًا له سبحانه، ورأى أن معنى إثبات هذه الصفات لله تعالى هو إثبات الكمال لله تعالى، وفي نفس الوقت سلب النقائص عنه سبحانه.

**ولكن ما الفارق بين قول أبي الهذيل: إن الله تعالى عالم بعلم هو ذاته، وبين قول غيره من المعتزلة، هو عالم بذاته؟**

يبين الشهرستاني هذا الفارق، فيقول: "الفرق بين القائل: عالم بذاته لا بعلم، وبين قول القائل عالم بعلم هو ذاته، أن الأول: نفى الصفة، والثاني: إثبات ذات هو بعينه صفة، أو إثبات صفة هي بعينها ذات"(2).

**وقد اعترض على قول أبي الهذيل هذا:** بأننا لو سلمنا بقوله هذا – فإنه لن يوجد فرق بين الصفات، وستكون كل صفة هي الأخرى، مع أننا نجد تفرقة ضرورية بين قولنا عالم، وقولنا قادر .

يقول الإسفراييني في التبصير في الدين عن أبي الهذيل:

"ومن فضائحه قوله: بأن علم الباري هو هو، وقدرته، ولو كان كما قال لم يكن عالمًا ولا

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص484. وانظر شرح الأصول الخمسة، ص183.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص53.

قادرًا، ولكن علمه قدرته، وقدرته علمه، وكان لا يتحقق الفرق بينهما، إذا كانا يرجعان إلى ذات واحدة"[1].

وقد وقعت بين أبي الهذيل وبين المشبهة في عصره مناظرات حاولوا أن يلزموه بمذهب التشبيه بسبب قوله هذا.

فهذا هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه ألزم "العلاف"، فقال: إنك تقول: البارئ تعالى عالم بعلم، وعلمه ذاته، فيشارك المحدثات في أنه عالم بعلم، ويباينها في أن علمه ذاته، فيكون عالمًا لا كالعالمين، فلم لا تقول: إنه جسم لا كالأجسام وصورة لا كالصور، وله قدر لا كالأقدار"[2].

وقد رد القاضي عبد الجبار على المجسمة والمشبهة في قولهم إننا نجعل الله تعالى جسمًا لا كالأجسام، كما أثبتموه أنتم قادرًا لا كالقادرين وعالمًا لا كالعالمين. **فقال ردًا عليهم**: إن قولنا قادر وعالم وحي وما أشبه ذلك من الأوصاف ليس يفيد من حيث اللفظ فيها مجانسة بينها وبين غيرها، فلا يكون قولنا: لا كالقادرين مناقضًا للأول، ولكنا أفدنا بقولنا قادر أنه يصح منه الفعل، وبقولنا: لا كالقادرين أفدنا أن ذاته مخالفة لذواتهم، ولم نكن بقولنا قادرًا أفدنا التجانس.

وليس كذلك قولنا جسم؛ لأنه قد أفاد من حيث اللفظ أنه من قبيل مخصوص مماثل لما هو من نوعه؛ لوجوب اشتراك الكل في صفة التحيز، فإذا قلنا لا كالأجسام، فقد نقضنا ما أثبتناه، فكأننا قلنا: مماثل لغيره غير مماثل له، وهذا لا شبهة في فساده[3].

**رأي النظام:**

ويتفق النظام أيضًا مع المعتزلة في مذهبهم من نفيهم للصفات الزائدة على الذات والقائمة به سبحانه، والقديمة بقدمه، ولكنه لا ينكر ما ورد في القرآن من إثبات العلم والقدرة صفتين له

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص42، تعليق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الطبعة الأولى، سنة 1940م.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص165.

(3) عبد الجبار: المحيط بالتكليف، تحقيق عمر السيد عزمي، ص201.

تعالى، ويفسر حمل الصفات بأنه من ناحية إثبات للذات، ومن ناحية أخرى نفي أضداد تلك الصفات عن الذات.

يقول الأشعري، "وقال النظام معنى قولي: عالم إثبات ذاته، ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي قادر: إثبات ذاته ونفي العجز عنه، ومعنى قولي حي: إثبات ذاته ونفي الموت عنه، وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب"[1].

"وكان إذا قيل له: تقول: إن لله علمًا؟ قال: أقول ذلك توسعًا، وأرجع إلى تثبيته عالمًا، وكذلك أقول له قدرة، وأرجع إلى إثباته قادرًا، وكان لا يقول: له حياة، وسمع وبصر؛ لأن الله سبحانه، أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾[النساء: 166].

وأطلق القوة فقال: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: 15] ولم يطلق الحياة والسمع والبصر [2].

**ويثور هنا سؤال، وهو: لم اختلفت الصفات، فقيل: عالم، وقيل: قادر، وقيل: حي، مع أنه ليس ثابتًا إلا الذات؟ وإذا لم يكن شيء ثابتًا إلا الذات، فلما لا يكون معنى عالم معنى قادر، ومعنى حي؟**

وقد أجاب أبو الهذيل عن هذا السؤال فقال: إن الصفات إنما اختلفت، فقيل عالم وقيل قادر لاختلاف المعلوم والمقدور[3].

كما أجاب النظام بأن الصفات إنما تختلف "لاختلاف الأشياء المتضادات المنفية عنه من الجهل والعجز والموت، فلم يجب أن يكون معنى عالم معنى قادر، ولا معنى عالم معنى حي[4]. أي: أن النظام كان يرى أن الصفات إنما تختلف لاختلاف ما ينفى عن الله تعالى من وجوه النقص.

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص167، ج2، ص486.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص487.

(3) نفس المرجع، ج2، ص486.

(4) نفس المرجع، ج2، ص487.

"وقال آخرون من المعتزلة: إنما اختلفت الأسماء والصفات؛ لاختلاف الفوائد التي تقع عندها، وذلك أنا إذا قلنا: إن الله تعالى عالم. أفدناك علما به، وإنه خلاف ما يجوز أن يعلم، وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل، ودللناك على أن له معلومات، هذا معنى قولنا: إن الله عالم.

فإذا قلنا: إن الله قادر. أفدناك علمًا بأنه خلاف ما لا يجوز أن يقدر، وإكذاب من زعم أنه عاجز، ودللناك على أن له مقدورات.

وإذا قلنا: إنه حي. أفدناك علمًا بأنه بخلاف ما لا يجوز أن يكون حيًا، وأكذبنا من زعم أنه ميت، وهذا معنى القول أنه حي، وهذا قول الجبائي "[1].

**رأي أبي هاشم الجبائي**:

أما أبو هاشم، فقد قال في الصفات الذاتية: إنها لا موجودة، ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا قديمة ولا محدثة، ولا مذكورة ولا غير مذكورة[2] وكان يسميها أحوالًا.

وكان يرى أن هذه الأحوال ليس لها التحقق بذاتها، ولكنه لم ينف عنها التحقق مطلقًا، فهي لا تتحقق إلا بتحقق الذات ولا تعرف إلا معها، وبالتالي فإنه لا يقال عنها: إنها موجودة أو معدومة، كما لا يقال: إنها معلومة أو مجهولة، وهكذا...

وكان يعلل ذلك بأن العقل يدرك فرقًا ضروريًا بين معرفة الشيء مطلقًا، وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالمًا، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزًا قابلاً للعرض.

والإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، ويعلم كذلك أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت فيه، ولا شك أن تلك القضايا العقلية لا ترجع إلى الذات؛ إذ لا

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص167.

(2) انظر: الإسفراييني: التبصير في الدين، ص53. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص195، 196، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبح أولاده بمصر.

يلزم مثلاً من عرفان الذات عرفان كونها عالمة، ولا ترجع إلى أعراض وراء الذات؛ لأن ذلك يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، وقيام العرض بالعرض محال إذن فلم يبق أمامنا إلا القول بالحال.

يقول الشهرستاني في تقرير مذهب أبي هاشم:

"وعند أبي هاشم: هو عالم لذاته بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة، وراء كونه ذاتًا موجودًا، وإنما تعلم الصفة على الذات، لا بانفرادها فأثبت أحوالًا هي صفات: لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، أي: هي على حيالها لا تعرف كذلك بل مع الذات.

قال: والعقل يدرك فرقًا ضروريًا بين معرفة الشيء مطلقًا، وبين معرفته على صفة، فليس من عرف الذات عرف كونه عالمًا، ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزًا قابلاً للعرض، ولا شك أن الإنسان يدرك اشتراك الموجودات في قضية وافتراقها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افترقت به.

وهذه القضايا العقلية لا ينكرها عاقل، وهي لا ترجع إلى الذات، ولا إلى أعراض وراء الذات، فإنه يؤدي إلى قيام العرض بالعرض، فتعين بالضرورة أنها أحوال فكون العالم عالمًا حال، وهي صفة وراء كونه ذاتًا، أي المفهوم منها غير المفهوم من الذات، وكذلك كونه قادرًا حيًا، ثم أثبت حالة أخرى أوجبت تلك الأحوال"(1).

وقد رأى كثير من العلماء أن هذه الأحوال التي قال بها أبو هاشم غامضة أشد الغموض، وقد عدها بعضهم من المحالات حتى أنه قيل محالات الكلام ثلاثة: كسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النظام(2).

**مدى إنكار المعتزلة للصفات:**

المشهور أن المعتزلة تنكر الصفات، فهل يقع هذا الإنكار على جميع الصفات سواء منها ما

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص75، 76. وانظر نهاية الإقدام، ص130 وما بعدها.

(2) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل، ص50، الطبعة الأولى على نفقة السادات أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه سنة 1323هـ، ط المطبعة الحسينية المصرية.

هو إيجابي أو سلبي؟ أو ما هو من صفات الذات أو من صفات الفعل؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نذكر أن الصفات تنقسم إلى:

1- صفة نفسية وهي الوجود، وقد سميت بذلك لأنه لا تتصور ذاته تعالى بدونها.

2- صفات سلوب، أي: أن مفهومها سلب شيء لا يليق بذاته تعالى، مثل القدم، وهذا معناه أن وجوده تعالى غير مسبوق بعدم، وليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق. وصفات السلوب يوصف الله تعالى بها، ولا يوصف بأضدادها.

3- صفات أفعال: وهي التي يوصف بها الباري تعالى لفعله، مثل خالق، ورازق ومحيي، ومميت، ومنعم، ومتفضل، وهذه الصفات يوصف بها الله سبحانه وبأضدادها.

وكل هذه الصفات – السابقة – لا تقتضي معنى زائدًا على الذات الإلهية، ولذلك لم يكن هناك خلاف بين المعتزلة وغيرهم من الصفاتية حولها.

وإنما وقع الخلاف الشديد حول هذا النوع من الصفات الإيجابية لفظًا ومعنى، والتي هي من صفات الذات، وتقتضي عند الصفاتية معنى زائدًا على الذات وهي:

5- الصفات المعنوية: مثل قولنا: إنه تعالى قادر، عالم، مريد، حي، سميع، بصير، متكلم.

حول ما أوجب هذا النوع من الصفات وقع الخلاف والنزاع بين المعتزلة والصفاتية، فهل قولنا: إنه تعالى قادر يقتضي قيام معنى زائد على ذاته، وصفة قائمة به سبحانه هي القدرة فنقول: إنه تعالى قادر بقدرة، وهكذا في بقية الصفات؟

أو أن قولنا: إنه تعالى قادر لا يقتضي قيام معنى به، وصفة موجودة وقديمة بقدمه، وإنما الموجود هو الذات فقط. قال الصفاتية بالأول، وقال المعتزلة بالثاني، وقد بينا – فيما سبق – أقوال المعتزلة في هذا بالتفصيل.

**فيما عدا هذا الخلاف، فإن المعتزلة قد قسموا الصفات الإلهية إلى: صفات ذات، وصفات فعل**. يقول الأشعري:

"وزعموا أن الصفات على وجوه: فمنها ما يوصف به الباري لنفسه كالقول عالم قادر حي

سميع بصير، وشيء يوصف به لفعله كالقول خالق، رازق، محسن، منعم، متفضل، عادل، جواد، حكيم، متكلم صادق، آمر، ناه، مادح، ذام ، محيي، مميت، ممرض، مصح وما أشبه ذلك.

وشيء يوصف به الباري لذاته، وقد يوصف به لفعله، كالقول حكيم بمعنى عليم من صفات النفس، والقول حكيم على طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل، وكالقول صمد بمعنى سيد يوصف به لذاته، وقد يوصف به بمعنى أنه مصمود إليه في النوائب، فيوصف به من طريق الاشتقاق من الفعل "[1].

وتفرق المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال بـ: **أن صفات الذات لا يجوز أن يوصف الباري تعالى باضدادها، ولا بالقدرة على أضدادها مثل قولنا عالم، فإنه لا يوصف بالجهل، ولا بالقدرة على أن يجهل.**

**وأما صفات الأفعال، فإنه يجوز أن يوصف الباري تعالى بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها مثل الإرادة – وهي عندهم من صفات الأفعال، فإن الباري تعالى يوصف بضدها من الكراهية ،وبالقدرة على أن يكره.**

**وكذلك الكلام، فإن الباري سبحانه وتعالى يوصف بضده إذ هو من صفات الفعل، وكذلك الحب يوصف الباري تعالى بضده من البغض**...الخ[2].

**أدلة المعتزلة على نفي الصفات:**

والذي دعا المعتزلة إلى نفي الصفات القديمة الزائدة على ذاته تعالى والقائمة به سبحانه هو أنهم اعتقدوا أن القول بوجود هذه الصفات يؤدي إلى القول بالتجسيم، أو القول بوجود الشريك مع الله تعالى في الأزل، وكلاهما باطل؛ لأن الله تعالى ليس جسمًا إذ الأجسام حادثة

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص505. وانظر شرح الأصول، ص151 وما بعدها. والمغني، ج5، ص204 وما بعدها.

(2) نفس المرجع، ص197.

وهو تعالى وحده القديم، بل والقدم أخص وصف ذاته، ولا يصح أن يشارك في أخص الوصف، فالقول بوجود صفات قديمة قول بوجود شركاء قدماء مع الله تعالى في الأزل.

أما أن القول بوجود الصفات الزائدة على ذاته القائمة به سبحانه يؤدي إلى التجسيم، فإن المعتزلة يرون أن الله تعالى لو كان عالمًا حيًا قادرًا بعلم وحياة وقدرة زائدة على ذاته وقائمة به سبحانه لكان جسمًا؛ لأن العلم والقدرة والحياة تحتاج إلى محل مخصوص، والمحل المخصوص لا بد أن يكون جسمًا، والله سبحانه وتعالى لا يصح أن يكون جسمًا وإلا كان محدثًا(1).

يقول القاضي عبد الجبار: "إنه تعالى لو كان حيًا بحياة، والحياة لا يصح الإدراك بها إلا بعد استعمال محلها في الإدراك هربًا من الاستعمال لوجب أن يكون القديم تعالى جسمًا وذلك محال، وكذلك الكلام في القدرة لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضربًا من الاستعمال، فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا محلاً للأعراض(2).

وأما لو قامت كل صفة بنفسها، فإن هذا يؤدي إلى القول بوجود شركاء قدماء مع الله تعالى في الأزل، وبالتالي يؤدي إلى تعدد الآلهة.

يقول القاضي عبد الجبار بعد كلامه عن أن الله تعالى قادر عالم حي، سميع، بصير "فالقديم لو استحق هذه الصفات لمعان قديمة لوجب أن تكون مُثلاً لله تعالى"(3).

ويقول الشهرستاني "والذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم، والقدم أخص وصف ذاته، ونفوا الصفات القديمة أصلاً، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، وهي صفات قديمة ومعان قائمة به؛ لأنه لو شاركته

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص508.

(2) انظر عبد الجبار: شرح الأصول، ص162.

(3) عبد الجبار: شرح الأصول، ص200، 201.

الصفات في القدم الذي هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية"[1].

ويقول ابن خلدون "وقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والإرادة والحياة زائدة على أحكامها، لما يلزم على ذلك من تعدد القديم بزعمهم[2]".

ويقول صاحب شرح العقائد النسفية "تمسكت المعتزلة بأن إثبات الصفات إبطال التوحيد، لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى، فيلزم قيام غير الله تعالى وتعدد القدماء.. وقد كفرت النصارى بإثبات ثلاثة من القدماء، فما بال الثمانية أو أكثر"[3].

ويقول صاحب شرح المقاصد في الاحتجاج للمعتزلة على نفي الصفات القديمة: "الصفات إما أن تكون حادثة، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى...، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف بالأكثر"[4].

فالمعتزلة قد نفوا الصفات الزائدة على ذاته تعالى والقائمة به سبحانه متعللين بأن هذه الصفات إما أن تكون حادثة أو قديمة، ولا يصح أن تكون حادثة، وإلا لزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وقيام الحوادث به تعالى باطل، إذ إن قيام الحوادث به يؤدي إلى أن يكون حادثًا؛ لأن المقارن للحوادث حادث.

**ونود أن نذكر هنا – باختصار – أن هناك من طوائف المسلمين من أجاز قيام الحوادث بذاته تعالى مثل الكرامية وابن تيمية وابن قيم الجوزية، وقد صرح ابن تيمية بأن هذا المبدأ القائل بأن ما لا يخلو عن الحوادث حادث باطل، بل وذهب إلى أن القول بأن الحوادث تقوم به تعالى هو اعتقاد طائفة كثيرة، بل وادعى أنه اعتقاد السلف.**

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص49.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص395.

(3) سعد الدين التفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص70، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

(4) سعد الدين التفتازاني: شرح المقاصد، ج2، ص76، مطبعة البسنوي، سنة 1305هـ. وانظر شمس الدين بن محمود الأصفهاني: شرح مطالع الأنظار، ص78، الطبعة الأولى، سنة 1323هـ.

يقول ابن تيمية "وثم طائفة كثيرة تقول: إنه تقوم به الحوادث وتزول، وأنه كلم موسى بصوت، وذلك الصوت عدم، وهذا مذهب أئمة السنة والحديث من السلف وغيرهم"(1).

وأما قول المعتزلة بأن الصفات لو كانت قديمة للزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين، فإن بعض العلماء قد رد عليهم مقررًا أنه ليس هناك إجماع على كفر من قال بتعدد القدماء، إذ إن الأشاعرة قد قالوا بقدم صفات المعاني السبعة أو الثمانية، وزيادتها على الذات(2).

**وأما قول المعتزلة: إن الصفات لو كانت قديمة للزم تعدد القدماء وهذا باطل؛ لأنه مناف للتوحيد، فإنه يمكن الرد عليهم بأن الباطل هو وجود القدماء المستقلين الذين يكونون آلهة،وأما وجود الصفات مع الذات فليس كذلك، إذ إن صفات الإله ليست آلهة، فهي لا تستقل بذاتها ولا تقوم بنفسها، ولكنها تكون موجودة بوجود موصوفها، قديمة بقدمه باقية ببقائه وليس لها وجود مستقل عن الموصوف، فالموجود هو الله تعالى بصفاته.**

وأما قولهم: إن النصارى قد كفروا بإثبات قدماء ثلاثة، فكيف بمن يثبت الأكثر؟ وقد قال القاضي عبد الجبار عند تأويله لقوله تعالى: ﴿لَّقَدۡ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٖ﴾ [المائدة: 73] "قال: إنهم يقولون: ثالث ثلاثة، وهو معنى قولهم إذ أثبتوا ابنا وأبا وروحا قديمات، وعلى هذا يقال في هؤلاء المشبهة: إنهم يثبتون معبودهم ثالثًا ورابعًا وعاشرًا؛ إذ قالوا: إن معه علما وقدرة وحياة قديمة (3)".

**نقول إن قول المعتزلة**: إن النصارى قد كفروا بإثبات قدماء ثلاثة خطأ؛ لأن النصارى لم يكفروا بذلك، إذ إنهم لم يثبتوا ذاتًا واحدة لها صفات قديمة، وإنما قالوا بوجود ذوات قديمة،

(1) ابن تيمية: رسالة الفرقان مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص117.

(2) د. عوض الله حجازي: ابن قيم وموقفه من التفكير الإسلامي، ص115، مطبعة دار الطباعة المحمدية، درب الأتراك بالأزهر بالقاهرة، سنة 1380هـ/1960م.

(3) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن، ص114.

لكل ذات وجود مستقل عن الذات الأخرى، وقالوا إن كل واحد منها إله، ومن هنا حكم الله تعالى عليهم بالكفر قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾[المائدة: 73] "وقد أثبت النصارى الأقانيم الثلاثة التي هي الوجود والعلم والحياة، وسموها الآب والابن وروح القدس، وزعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام، فجوزوا الانفكاك والانتقال، فكانت الأقانيم ذوات متغايرة [1]".

وقالوا: إن كل واحد من هذه الذوات إله، وقد رد الله عليهم، فقال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَـٰهٍ إِلَّآ إِلَـٰهٌ وَاحِدٌ﴾[المائدة: 73].

أي أن الله حكم على النصارى بالكفر بسبب قولهم بتعدد الإله، ولم يكن الحكم عليه بالكفر بسبب قولهم بالصفات القديمة؛ إذ إن القرآن لم يقل وما من قديم إلا قديم واحد [2]. وبناء عليه، فليس للمعتزلة حجة في هذه الآية بأن النصارى قد كفروا لقولهم بالقدماء المتعددين، ومن ثم الحكم بكفر كل من قال بقدم الصفات.

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن المعتزلة قد نفوا أن يكون لله تعالى صفات قديمة زائدة على ذاته وقائمة به سبحانه، وكانوا متأثرين في هذا النفي بفكرتهم الخاصة عن التوحيد، فنفوا هذا النوع من الصفات من أجل إثبات الوحدانية الكاملة لله تعالى التي تقتضي تنزيهه تعالى عن كل شائبة من شوائب التشبيه، وقد رأوا أن إثبات هذا النوع من الصفات يقتضي إثبات صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذا شأن الأجسام، وهي من الحوادث والمخلوقات.

وكذلك قالوا بنفي الصفات للوقوف أمام مظاهر التثليث في العقيدة المسيحية، ورأوا أنه من أجل إثبات الذات الإلهية وحدها في الأزل، فإنه لا بد من نفي كل حقيقة إيجابية متميزة عن الله سبحانه وتعالى بحيث لا يتصف بالقدم إلا الذات وحدها، ورأوا أنهم لو أثبتوا

---

(1) سعد الدين الفتازاني: شرح العقائد النسفية، ص71.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة، ج2، ص394، 395، تحقيق دكتور رشاد سالم، مكتبة دار العروبة بمصر، سنة 1384هـ/1964م.

الصفات لوجدوا أنفسهم أمام ألوهية ليس فقط مثلثة – كما فعل النصارى – ولكن أكثر من ذلك إذ إن الصفات أكثر من ثلاث.

وقد حدثت ردود فعل عنيفة نتيجة لقول المعتزلة هذا في الصفات، فرأينا خصومهم من الصفاتية يشنون عليهم الغارة الشعواء، ويتهمونهم بالتعطيل ونفي الصانع.

يقول الإسفراييني في التبصير في الدين مصورًا مذهب المعتزلة مشوبًا بالإلزامات:

"فمما اتفق عليه جميعهم من مساوئ فضائحهم نفيهم صفات الباري – جل جلاله – حتى قالوا: إنه ليس له سبحانه علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا بقاء، وأنه لم يكن له في الأزل كلام، ولا إرادة؛ ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة؛ لأن الصفة عندهم وصف الواصف، والاسم عندهم التسمية، ولم يكن في الأزل مسمٍ؛ إذ لم يكن له كلام في الأزل عندهم، وهو يوجب ألا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة، وهذا قولهم في صانع العالم، وبديهة العقل تقتضي فساده، لإحاطة العلم باستحالة كون من لا علم له، ولا قدرة له ولا سمع ولا بصر له صانعًا للعالم مدبرًا للخليقة"(1).

وبعد: فإن موضوع الصفات وزيادتها على الذات أو عدم زيادتها موضوع صعب وشائك توغل فيه المعتزلة إلى أبعد مدى، وجالوا فيه بعقولهم وجادلوا الفرق بسببه جدالاً عنيفًا.

ولكن الحق يقتضينا أن نذكر أن هذا الموقف لم يكن يشمل المعتزلة جميعًا، بل إن من المعتزلة من كان ينكر الجدال فيها، فهذا عبّاد ابن سليمان "كان إذا قيل له: تقول إن الباري عالم بنفسه، أو بعلم؟ أنكر القول بنفسه، أو بعلم، وقال قولكم عالم صواب، وقولكم بنفسه خطأ، وقولكم بعلم خطأ وكذلك القول بذاته"(2).

---

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص37.

(2) الأشعري: مقالات، ج2، ص496.

**تأويل ما يدل على زيادة الصفات**

**قلنا:** إن المعتزلة قد ذهبوا إلى إنكار الصفات الإلهية الزائدة على الذات، معتقدين أنهم بهذا يصلون إلى التوحيد الخالص، وأنهم بهذا ينزهونه تعالى عن كل شائبة من شوائب التجسيم الذي يقتضي التركيب والحدوث، وكذلك تنزيهه تعالى عن وجود الشريك معه في الأزل.

ولكنهم اصطدموا بآيات تدل على هذا النوع من الصفات، وقد تمسك بها الصفاتية في إثبات مذهبهم، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلۡمِهِۦ﴾ [النساء: 166].

وقال تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيۡءٖ مِّنۡ عِلۡمِهِۦٓ﴾ [البقرة: 255] وقال تعالى: ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيۡهِم بِعِلۡمٖ﴾ [الأعراف: 7] وقد أخذ الصفاتية من هذه الآيات أن لله تعالى علما، وأنه عالم بعلم، وأن علمه غير ذاته.

وقال تعالى: ﴿هُوَ أَشَدُّ مِنۡهُمۡ قُوَّةٗ﴾ [فصلت: 15]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلۡقُوَّةِ ٱلۡمَتِينُ﴾[الذاريات: 58]، وقد رأى الصفاتية أن في هذا ما يدل على إثبات القدرة لله تعالى؛ لأن القوة هي القدرة.

فماذا فعل المعتزلة أمام تلك النصوص التي تدل بظاهرها على إثبات ذلك النوع من الصفات الذي أنكروه، وأقاموا الأدلة العقلية المختلفة على استحالة ثبوته؟

لقد كان موقف المعتزلة أمام تلك النصوص هو نفس الموقف الذي وقفوه أمام النصوص بصفة عامة، حيث جعلوا للعقل المكانة الأولى، وللنص المكانة التالية.

لقد قام مذهبهم على أنه إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، فإما أن يجمع بينها وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن لا يرادا جميعًا وهو محال أيضًا، لأنه رفع للنقيضين، وإما أن يقدم السمع وهو محال كذلك؛ لأن العقل أصل للنقل فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحًا في العقل الذي هو أصل النقل؛ إذ إن النقل لا يثبت إلا بالعقل – والقدح في الأصل قدح في الفرع، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل معًا، فوجب تقديم العقل، وأما النقل فيجب أن يؤول.

وإذا كان ذلك كذلك فكل النصوص التي تخالف بظاهرها دلالة العقل فإنه يجب تأويلها "لأن الألفاظ معروضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال [1].

وفي موضوعنا هذا، رأى المعتزلة أن هذه النصوص السابقة قد خالفت ما ذهبت إليه الدلالة العقلية من نفي تلك الصفات، ولذلك فإنه يجب تأويلها بما يتفق ودلالة العقل.

وقد أخذوا في تأويل تلك الآيات، فقالوا: المراد من قوله تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء: 166] أي وهو عالم به، وقوله تعالى ﴿فَلَنَقُصَّنَّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ﴾ [الأعراف: 7] أي ونحن عالمون به، وقوله تعالى ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ [البقرة: 255] أي معلوماته، والعلم قد يستعمل مرة في العالِم، ومرة في المعلوم، يقال: جرى هذا بعلمي أي وأنا عالم به، ويقال: هذا علم أبي حنيفة، وعلم الشافعي، أي معلومهما.

وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت: 15] لا يجوز حملة على ظاهره؛ لأن الشدة والصلابة إنما تستعمل في الأجسام، والله تعالى ليس بجسم، ولذلك فإنه يجب حمله على وجه يوافق دلالة العقل، فقالوا: إن المراد بهذه الآية وصف اقتداره تعالى، وأنه أقدر الأقدرين [2].

## تأويلات المعتزلة لصفات السمع والبصر والإرادة والكلام

### أولًا: السمع والبصر:

اتفق المعتزلة عامة على إنكار السمع والبصر على أنهما صفتان زائدتان على الذات الإلهية؛ لأن ذلك يؤدي إلى التجسيم، يقول ابن خلدون: "فقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام"[3].

ولما كان الله تعالى ليس جسمًا، فلا يسمع بأذن ولا يبصر ببصر، وليس له سمع ولا بصر

---

(1) عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص200، تحقيق عمر السيد عزمي، الناشر الدار المصرية للتأليف والترجمة.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول، ص212.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص395.

قديمان ولا حادثان؛ "لأنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال، وإن كانا قديمين، فكيف يسمع صوتًا معدومًا، وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم لا يرى "(1).

هذا إذا كان السمع والبصر قائمين به تعالى، وأما أن كانا قائمين بأنفسهما، فإن هذا يؤدي إلى وجود شركاء قدماء مع الله تعالى في الأزل وهذا باطل؛ لأنه ليس قديم إلا الله تعالى وحده.

ولكن المعتزلة لم ينكروا أن الله تعالى سميع بصير، وقد اتفقوا على إطلاق ذلك، ثم اختلفوا بعد ذلك.

1- **فقال البصريون منهم:** إن الله تعالى سميع بصير على الحقيقة أي أنه مدرك للمسموعات والمبصرات، وأن ذلك زائد على كونه عالمًا(2).

وهم لا يقولون: إنه تعالى يسمع بأذن، أو يرى بعين؛ لأن هذا يؤدي إلى التجسيم والتشبيه، وذلك على الله محال، وإنما يقولون إنه تعالى يسمع ويبصر بذاته ولا يحتاج إلى حاسة السمع أو البصر(3).

ولذلك فقد تأولوا العين الواردة في القرآن منسوبة إلى الله تعالى على معنى العلم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه: 39] أي: بعلمي وقوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر: 14] أي بعلمنا (4).

2- **أما الكعبي والبغداديون من المعتزلة،** فالله تعالى عندهم لا يسمع شيئًا على معنى الإدراك المسمى بالسمع، وكذلك لا يبصر شيئًا على معنى الإدراك المسمى بالبصر، وقد

---

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص52.

(2) انظر عبد الجبار: شرح الأصول، ص168، والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص181. والشهرستاني: نهاية الإقدام ص341.

(3) عبد الجبار: شرح الأصول، ص173.

(4) نفس المرجع: ص227.

تأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى أنه عالم بالمسموعات والمبصرات، وقالوا: إن ذلك ليس زائدًا على كونه عالمًا بالمعلومات(1).

وقد اتهم الأشعري المعتزلة بأنهم قد أخذوا قولهم هذا من النصارى، وأنهم قلدوهم في هذا التأويل، فقد قال: "ونفت المعتزلة صفات رب العالمين، وزعمت أن معنى سميع بصير راء بمعنى عليم، كما زعمت النصارى أن السمع هو بصره وهو رؤيته وهو كلامه وهو علمه وهو ابنه – عز وجل – وتعالى عن ذلك علوًا كبيرًا "(2).

**ثانيًا: الإرادة:**

وأما الإرادة فقد قال أكثر المعتزلة، ولاسيما البصريون منهم: إن الله تعالى مريد على الحقيقة، وله إرادة بها يخصص الأشياء بالوجود دون العدم أو العكس، وقد استدل القاضي عبد الجبار على ثبوت صفة الإرادة لله تعالى فقال: "والذي يدل على ثباتها لله تعالى هو أن في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، إلا لمخصص هو الإرادة"(3).

والإرادة عندهم صفة حادثة موجودة لا في محل(4)، وقد قالوا: إنه لا يصح أن تكون الإرادة قديمة؛ لأن ذلك سيؤدي إلى القول بوجود شريك مع الله تعالى في القدم مماثل له.

يقول القاضي عبد الجبار: "فلو كان تعالى مريدًا بإرادة قديمة لوجب أن تكون هذه الإرادة مثلاً لله تعالى؛ لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك فيها يوجب التماثل"(5).

وإذا لم تكن الإرادة قديمة فلا بد أن تكون حادثة، وهي لا تخلو إما أن تكون حالة في ذات الله تعالى أو في غيره، أو لا محل، ولا يجوز أن تكون حالة في ذات الله تعالى وإلا لكان يجب أن

---

(1) نفس المرجع، ص168. وانظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص341. والملل والنحل، ج1، ص73. والإسفراييني: التبصير في الدين، ص52. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص181.

(2) الأشعري: الإبانة، ص43، ط المنيرية.

(3) عبد الجبار: شرح الأصول، ص435.

(4) نفس المرجع، ص440. وانظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص181.

(5) عبد الجبار: شرح الأصول، ص447.

يكون محلاً للحوادث وذلك يقتضي تحيزه وكونه جسمًا ومحدثًا؛ وهذا باطل.

ولا يجوز أيضًا أن تقوم الإرادة بمحل؛ وإلا لكان ذلك المحل هو المريد بها من دون الله تعالى فلم يبق إلا أنها موجودة لا في محل[1].

وقد نقض القاضي عبد الجبار قول النجار: إن الله تعالى مريد لذاته، وقد استدل على فساد رأيه هذا فقال:

"والذي يدل على فساد ما ذهب إليه النجار هو أنه تعالى لو كان مريدًا لذاته؛ لوجب أن يكون مريدًا لجميع المرادات؛ لأن المرادات غير مقصورة على بعض المريدين دون بعض، فما من مراد يصح أن يريده زيد، إلا ويصح أن يريده عمرو، وغيره من المرادات، فيجب أن يكون مريدًا لسائر المرادات كما أنه تعالى لما كان عالمًا لذاته، وكانت المعلومات غير مقصورة على بعض العالمين دون بعض كان عالمًا بجميعها"[2].

**قول من نفى الإرادة:**

غير أن المعتزلة من نفى عن الله تعالى صفة الإرادة أصلًا، وذلك مثل النظام والكعبي، والجاحظ، فقد قالوا: إنه ليس لله تعالى إرادة على الحقيقة، وقالوا: إن وصفه بالإرادة مجاز، كوصف الجدار بالإرادة في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾[الكهف: 77] [3].

أما النظام والكعبي، فقد قالا: إننا إذا قلنا: إن الله تعالى مريد، فمعناه: أنه عالم قادر غير مكره في فعله ولا كاره، وإذا قلنا: إنه تعالى مريد لأفعاله، فالمراد أنه خالقها ومنشؤها على وفق علمه، وإذا قلنا: إنه مريد لأفعال عباده، فالمعنى أنه آمر بها راض عنها[4].

وقد وجه صاحب التبصير في الدين النقض إلى الكعبي؟، وقد ألزمه القول بنفي القدرة عن

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول، ص445. وانظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص65.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول، ص440.

(3) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص182.

(4) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص57، 73. ونهاية الإقدام ، ص238.

الله تعالى بسبب تأويله الإرادة بالعلم، فقال: "إنه – أي الكعبي – كان يزعم أن الله تعالى لا إرادة له، وأن علمه يغني عن إرادته؛ لأن معلومه كان لا محالة قصده أو لم يقصده، وهذا القول منه يوجب نفي القدرة وكونه قادرًا، إذ كان تقوله في نفي الإرادة على أن معلومه كائن لا محالة[1]".

وأما الجاحظ فكان يقول: بوصف الباري تعالى بأنه مريد بمعنى أنه لا يصح عليه السهو في أفعاله ولا يجوز أن يغلب ويقهر"[2].

**ثالثًا: الكلام.**

وقال جمهور المعتزلة إن الله تعالى متكلم وله كلام، ولكن كلامه لا يجوز أن يكون قديمًا؛ لأن فيه إثبات القدماء مع الله تعالى[3] **وحقيقة المتكلم عندهم هو من فعل الكلام لا من قام به الكلام**[4]؛ ولذلك قالوا: إن الله تعالى متكلم بكلام هو فعل من أفعاله وهو مخلوق محدث، يحدثه الله تعالى وقت الحاجة، وهذا الكلام لا يصح أن يكون قائمًا به سبحانه، وإلا كان محلاً للحوادث، وإنما يحدثه الله تعالى في محل فيسمع من المحل وهذا المحل لابد أن يكون جسمًا جمادًا، حتى لا يكون هو المتكلم به، بل المتكلم به هو الله سبحانه[5].

ولكن وجد من المعتزلة من لم يجز أن يقال: إن الله تعالى متكلم، فقد كان الإسكافي يجيز أن يقال: إن الله يكلم العباد، ولا يجيز أن يقال: إنه متكلم.

وقد سمى الله تعالى مكلمًا، ولم يسمه متكلمًا؛ لأن متكلمًا يوهم أن الكلام قام به، ومكلما لا يوهم

---

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين، ص52.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص72. ونهاية الإقدام ، ص239.

(3) الشهرستاني: نهاية الإقدام ، ص280.

(4) عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص309.

(5) انظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص65. البغدادي: أصول الدين، ص106. عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص316.

ذلك، كما أن متحركًا يقتضي قيام الحركة به ، ومتكلمًا قيام الكلام به[1].

**مصدر قول المعتزلة في الصفات**

بان مما تقدم أن المعتزلة قد نفوا الصفات القديمة الزائدة على الذات الإلهية، متعللين بأن القول بوجود هذه الصفات سيؤدي إلى القول بالجسمية، أو القول بوجود قدماء شركاء مع الله تعالى في الأزل، وكل واحد من الفرضين محال؛ لأنه ينافي التوحيد.

ولذلك قال بعضهم: إن الله عالم بذاته...الخ. وقال بعضهم: إن الله عالم بعلم هو ذاته...الخ. وبعضهم أرجع الصفات إلى السلوب ونفي النقائص عنه تعالى.

فمن أين استقى المعتزلة مذهبهم هذا في الصفات؟ أيمكن أن يكون مصدر هذه الآراء هو الكتاب أو السنة، وهما المصدران للعقيدة الصحيحة عند المسلمين؟ أو أن يكون المعتزلة قد أخذوا هذه الآراء من السلف: من الصحابة والتابعين وأتباعهم؟

**والجواب**: أنه لا يمكن أن يكون شيء في القرآن أو السنة مصدرًا لتلك الآراء التي جاء بها المعتزلة في باب الصفات، إذ إنه ليس في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله ﷺ أيُّ كلام عن أن الله تعالى عالم بذاته، أو أنه عالم بعلم هو ذاته إلى آخر التأويلات التي شغل المعتزلة بها الجو الإسلامي.

وكذلك لا يمكن أن يكون مصدر تلك الآراء هو السلف من الصحابة والتابعين، وأتباعهم؛ إذ إنهم لم يتكلموا في هذا الموضوع، ولم يخوضوا في حديث من هذا النوع، بل وكانوا ينهون عن الجدال في صفات الله – عز وجل –.

وإذا لم يكن مصدر هذه الآراء التي أتى بها المعتزلة هو الكتاب الكريم ولا السنة النبوية الشريفة ولا السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم، فمن أين استقى المعتزلة هذه الآراء؟.

يذكر بعض مؤرخي الفرق أن المعتزلة قد تأثروا في قولهم في الصفات بالفلاسفة القدماء من اليونان، حيث إنهم قد اطلعوا على الكتب الفلسفية التي ترجمت، وقد عاصرت مدرسة

(1) انظر الإسفراييني: التبصير في الدين، ص48. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص170.

المعتزلة حركة الترجمة التي بلغت أوجها في عهد المأمون ذلك العهد الذي استطاع المعتزلة أن يسيطروا فيه على السلطة الزمنية.

فهذا هو الإمام أبو الحسن الأشعري يذكر في كتابه "مقالات الإسلاميين" أن المعتزلة قد أخذوا قولهم هذا في الصفات من الفلاسفة، فيقول:

"وقالوا: إن الله – جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه – لا صفات له، وأنه لا علم له، ولا قدرة له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله - عز وجل – التي يوصف بها لنفسه.

وهذا قول أخذوه عن إخوانهم المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل ليس بعالم، ولا قادر ولا حي ولا سميع، ولا بصير، ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا: نقول: عين لم يزل، ولم يزيدوا على ذلك.

غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولهم من المعتزلة في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك، ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك [(1)].

وكذلك يحاول الشهرستاني جاهدًا أن يبين المصدر الذي أخذ منه المعتزلة قولهم في الصفات، فيذكر الصلات بين آراء زعماء المدرسة –المعتزلة- وبين قول الفلاسفة، فيقول بمناسبة الكلام عن القاعدة الأولى من قواعد واصل بن عطاء: "القول بنفي صفات الباري تعالى، من العلم، والقدرة، والإرادة والحياة، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة، وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين، قال: "ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين".

وإنما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة، وانتهى نظرهم فيها إلى رد جميع

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص483.

الصفات إلى **كونه عالمًا قادرًا، ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان هما اعتباران للذات القديمة**، كما قال الجبائي، أو **"حالان"**، كما قال أبو هاشم، وميل أبي الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي **"العالمية"**، وذلك عين مذهب الفلاسفة"[1].

هذا من ناحية عامة، فإذا أتينا إلى رأس من رؤوس المعتزلة الكبار، وهو أبو الهذيل العلاف، الذي كان شيخ المعتزلة، ومقدم الطائفة ومقرر الطريقة[2]. فإننا نجد الأشعري والشهرستاني يذكران أنه قد تأثر في قوله في الصفات بأرسطوطاليس وبالفلاسفة القدماء.

فهذا هو الأشعري يقول بعد أن ذكر قول أبي الهذيل: إن الله تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته...إلخ: "وهذا أخذه أبو الهذيل من أرسطوطاليس، وذلك أو أرسطاطاليس قال في بعض كتبه: إن البارئ علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله ، بصر كله، فحسن اللفظ عند نفسه، وقال: علمه هو هو، وقدرته هي هو[3].

ويقول الشهرستاني "وإنما اقتبس هذا الرأي عن الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته، بل هي ذاته، وترجع إلى السلوب أو اللوازم[4].

وقد أخذ المعتزلة هذه الآراء من الفلاسفة؛ لكي تعينهم على تحقيق رغبتهم في إثبات التوحيد والتنزيه الخالص لله تعالى، يقول الخياط في كتابه "الانتصار": "ولقد أخبرني عدة من أصحابنا أن إبراهيم النظام – رحمه الله – قال وهو يجود بنفسه: اللّهم إن كنت تعلم أني لا أقصر في نصرة توحيدك، ولم أعتقد مذهبًا من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد، فما كان منها يخالف، فأنا منه بريء، اللّهم إن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي، وسهل على

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص51.
(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص53.
(3) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج2، ص483.
(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص53.

سكرة الموت"[1].

**نزاع المعتزلة مع المشبهة والمجسمة، وأثر ذلك في تكوين فكرتهم عن الله تعالى**

رأى المعتزلة أن التوحيد لا يمكن أن يتم إلا بتنزيه الله تعالى تنزيهًا تامًا عن أن يشابه أحدًا من مخلوقاته، ولذلك كان الغالب على مذهبهم هو وصف الله تعالى بالسلب.

وقد غالى المعتزلة في التنزيه مغالاة شديدة، أفزعت أهل السنة، ونفرتهم من المعتزلة فاتهموهم بالتعطيل.

والذي دفع المعتزلة إلى المغالاة في التنزيه، ووصف الله تعالى بالسلب -كما سيظهر ذلك فيما بعد- هو: أنهم أرادوا أن يدفعوا عن الله تعالى كل ما يوهم التجسيم والتشبيه، وقد هالتهم نزعات التجسيم والتشبيه التي أخذت تنتشر في الوسط الإسلامي بين كثير من الطوائف والفرق.

فقد ذهب مقاتل بن سليمان إلى تجسيم الله تعالى، وإثبات صفات له كصفات الإنسان وسادت نزعة التجسيم والتشبيه عند زعماء الشيعة الرافضة، وانتشر التشبيه أيضًا بين الحشوية من رجال الحديث.

وبجانب هؤلاء وجد المعتزلة أن اليهودية قد شاع عنها التشبيه، وملأ ذلك كتابها – المقدس –، وكان التشبيه في اليهود – كما يقول الشهرستاني – طباع[2]، وكانت المسيحية تجسدالله – تعالى – في المخلوق.

كل هذه النزعات التجسيمية والتشبيهية أثارت المعتزلة، ودفعتهم إلى المغالاة في التنزيه، وأثرت في وضعهم فكرتهم التنزيهية عن الله تعالى.

وقبل الحديث عن فكرة المعتزلة عن الله تعالى، نذكر آراء طوائف المجسمة والمشبهة التي عاصرت المدرسة الاعتزالية، ثم نذكر بعد ذلك فكرة المعتزلة، ثم ردودهم على المجسمة والمشبهة.

---

(1) الخياط: الانتصار، ص41، تحقيق دكتور نيبرح.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص97.

## أولا: أقوال المجسمة والمشبهة في الله تعالى:

### 1- مقاتل بن سليمان:

لقد أخذت أفكار التجسيم والتشبيه تنتشر إبان نشأة المعتزلة، فهذا مقاتل بن سليمان – وقد كان معاصرًا لواصل بن عطاء – كان ينادي بالتجسيم، ويقول بأن الله تعالى جسم، وأنه على صورة الإنسان من لحم ودم وعظم وجوارح، ويقرر الأشعري أن أصحاب مقاتل قد ذهبوا إلى: "أن الله تعالى جسم، وأن له جمة، وأنه على صورة الإنسان من لحم ودم وشعر وعظم، وله جوارح وأعضاء من يد ورجل ورأس وعينين"(1).

ويقول الشهرستاني بعد أن ذكر أن محمد بن النعمان – الملقب بشيطان الطاق – قد قال: "إن الله تعالى نور على صورة إنسان رباني"، يقول: "ويحكى عن مقاتل ابن سليمان: مثل مقالته في الصورة"(2).

ويقول ابن عساكر في "تبيين كذب المفتري": "لما قام الحارث بن سريج بخراسان ضد الدولة الأموية، داعيًا إلى الكتاب والسنة واعتضد بجهم، وكان مقاتل بن سليمان ينشر هناك نحلته في التجسيم، فأخذ جهم يرد عليه، وينفي ما يثبته مقاتل"(3).

وقد روي عن أبي حنيفة أنه قال: "أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال: "إنه تعالى ليس بشيء"، وأفرط مقاتل في معنى الإثبات حتى جعله مثل خلقه"(4).

وقد روي عنه أيضًا أنه ذم مقاتلاً، وقال عنه وعن جهم بن صفوان: "إن هذا معطل، وذاك مشبه، وأن لهما رأيين خبيثين"(5).

---

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص153. وانظر الإيجي: المواقف، ج8، ص25، الطبعة الأولى، سنة 1325هـ/1907م، مطبعة السعادة بمصر.

(2) الشهرستان: الملل والنحل، ج1، ص167.

(3) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص12، نشر القدس دمشق الشام، مطبعة التوفيق بدمشق، سنة 1347.

(4) القاسمي: تاريخ الجهمية والمعتزلة، ص7، ط الأولى، مطبعة المنار، سنة 1331هـ.

(5) الكوثري: مقدمة التنبيه والرد، ص ز.

وقال ابن حبان: "كان مقاتل يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان مشبهًا يشبه الرب سبحانه بالمخلوقين"[1].

ويذكر الدكتور النشار: أن أهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان هو قوله بالمقام المحمود، وهو أن الله – عز وجل – يقعد نبيه محمدًا ﷺ معه على العرش، ويقرر أن مقاتلًا قد تأثر في هذا بالمزدكية من الفرس، إذ إن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على كرسيه في العالم الآخر على هيئة جلوس خسروا في العالم الأسفل[2].

## 2- الحشوية:

وأما مشبهة الحشوية، فقد حكي عن مضر، وكهمس، وأحمد الهجيمي: "أنهم أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة.

وحكي عن داود الجواربي أنه قال: اعفوني من الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك. وقال: إن معبوده جسم ولحم ودم، وله جوارح وأعضاء من يد، ورجل، ورأس، ولسان، وعينين، وأذنين.. وقال: هو أجوف من أعلاه إلى صدره، مصمت ما سوى ذلك[3].

## 3- الشيعة:

وانتشرت أفكار التجسيم والتشبيه بين الشيعة انتشارًا واسعًا، وقد حدثت مناظرات بين المعتزلة وبين المجسمة والمشبهة من الشيعة[4]، ومن المناظرات المشهورة، تلك المناظرات التي جرت بين أبي الهذيل، وبين هشام بن الحكم الذي كان من متكلمي الشيعة، وقال بالتجسيم[5].

وقد ذكر الأشعري أن الهشامية- أصحاب هشام بن الحكم- كانوا "يزعمون أن معبودهم

---

(1) المرجع السابق، ص و.

(2) النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، ص635، ط الأولى، سنة 1966، دار المعارف.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص96. وانظر الأشعري: مقالات الإسلاميين، ج1، ص153.

(4) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص11.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص164.

جسم، وله نهاية وحد، طويل، عريض، عميق، طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه، لا يوفي بعضه على بعض...

وزعموا أنه نور ساطع، له قدر من الأقدار، في مكان دون مكان، كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها، ذو لون وطعم ورائحة ومجسة، لونه هو طعمه، وطعمه هو رائحته، ورائحته هي مجسته...وأنه قد كان لا في مكان، ثم حدث المكان، بأن تحرك البارئ، فحدث المكان بحركته، فكان فيه، وزعموا أن المكان هو العرش.

وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه أن هشام بن الحكم قال له: إن ربه جسم ذاهب جاء، فيتحرك تارة ويسكن أخرى، ويقعد مرة ويقوم أخرى، وأنه طويل عريض عميق؛ لأنه ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي.

قال: فقلت له: فأيما أعظم، إلهك، أو هذا الجبل، وأومأت إلى أبي قبيس؟ قال: هذا الجبل يوفي عليه، أي هو أعظم منه"[1]. ونقل عن هشام بن الحكم أنه قال: إن معبوده سبعة أشبار بشبر نفسه[2].

ومن مشبهة الشيعة : " هشام بن سالم الجواليقي " ، فقد قال: إن الله تعالى على صورة إنسان، أعلاه مجوف، وأسفله مصمت، وهو نور ساطع يتلألأ بياضًا وله حواس خمس، ويد، ورجل، وأنف، وأذن، وعين، وفم، وله وفرة سوداء، هي نور أسود، لكنه ليس بلحم ودم[3].

ومن مشبهة الشيعة أيضًا الذين أفرطوا في التشبيه: " يونس بن عبد الرحمن القمي "، فقد كان يقول: إن الله تعالى على العرش، وأن حملة العرش يحملون إله العرش، وهو أقوى منهم، كما أن الكركي تحمله أرجله، وهو أقوى من أرجله[4].

---

(1) الأشعري: مقالات، ج1، ص31-32.

(2) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص65. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص164.

(3) انظر الأشعري: مقالات، ج1، ص34. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص69. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص165.

(4) انظر الأشعري: مقالات، ج1، ص35. والإسفراييني التبصير، ص24. والبغدادي: الفرق بين الفرق، ص70.

وكذلك من مشبهة الشيعة: "البيانية"، أتباع بيان بن سمعان التيمي، كان يقول: إن الله – عز وجل – على صورة الإنسان، عضوًا عضوًا، وجزءًا جزءًا. وقال: يهلك كله إلا وجهه لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1].

وكذلك من مشبهة الشيعة الذين غلوا في التشبيه إلى درجة قبيحة: "المغيرة بن سعيد العجلي"، فقد قال: "إن الله تعالى له صورة وجسم، ذو أعضاء، على مثال حروف الهجاء، وصورته صورة رجل من نور، على رأسه تاج من نور، وله قلب تنبع منه الحكمة"[2].

وقال: "إن حروف أبي جاد على عدد أعضائه، قال: والألف موضع قدمه لاعوجاجها، وذكر الهاء، فقال: لو رأيتم موضعها منه لرأيتم أمرًا عظيمًا، يعرض لهم بالعورة، وبأنه قد رآه – لعنه الله –"[3].

## 4- اليهود:

وكذلك أخذ اليهود يروجون لأقوالهم في التشبيه، وقد ملئت التوراة من مثل: "الصورة والمشافهة، والتكليم جهرًا، والنزول على طور سيناء انتقالًا، والاستواء على العرش استقرارًا، وجواز الرؤية فوقًا.. وغير ذلك"[4].

لذلك أخذ اليهود ينسبون إلى الله تعالى: الأعضاء، والحركة، والانتقال والوجود في جهة، وقالوا: إنه مثل البشر يلحقه التعب من العمل، ولذلك فهو يستريح من العمل.

يقول الشهرستاني: "وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله تعالى لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه، مستلقيًا على قفاه، واضعًا إحدى رجليه على

---

الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص168.

(1) الأشعري: مقالات، ج1، ص5. البغدادي: الفرق بين الفرق، ص237. الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص136.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص157.

(3) الأشعري: مقالات، ج1، ص7.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص193.

الأخرى "[1].

وذهبوا إلى أنه تعالى يحزن ويبكي، وأنه يمرض وتلحقه الآفات مثل البشر تمامًا "حتى قالوا: اشتكت عيناه، فعادته الملائكة، وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه "[2].

## 5- النصارى:

وأما النصارى، فقد أثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، قالوا: الباري تعالى جوهر واحد، وهو القائم بالنفس، وهو واحد بالجوهرية، ثلاثة بالأقنومية، وقد عنوا بالأقانيم الصفات، كالوجود والحياة العلم، وسموها: الآب والابن وروح القدس، وقالوا: إن العلم تدرع وتجسد دون سائر الأقانيم[3] أي أن العلم وهو صفة لله تعالى تجسد في شخص المسيح – عليه السلام –.

وقال الملكانية من النصارى: إن المسيح ابن الله ، وهو إله حق من إله حق، من أجل خلاصنا نزل من السماء، وتجسد من روح القدس، وصار إنسانًا، وحبل به وولد من مريم البتول، وقتل وصلب أيام فيلاطوس، دفن ثم قام في اليوم الثالث، وصعد إلى السماء، وجلس عن يمين أبيه "[4].

## ثانيا: فكرة المعتزلة التنزيهية:

أمام كل هذه النزعات التجسيمية والتشبيهية التي تجعل الناس يعبدون صنمًا سماويًا، أو إنسانًا علويًا، بعد أن حطم الإسلام الأصنام الأرضية، وأبطل عبادة الإنسان لأخيه الإنسان.

نعم أمام كل هذه النزعات المنحرفة وقف المعتزلة يردون هذه الغارة الشعواء التي أرادت أن تجتاح الإسلام، وأن تهدمه، وذلك بالنيل من أهم عقيدة فيه وهي عقيدة التوحيد، وتحطيم الفكرة التنزيهية التي ظهرت واضحة وحاسمة في القرآن الكريم.

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، ص200.

(2) نفس المرجع، ج1، ص97.

(3) نفس المرجع، ج1، ص201.

(4) نفس المرجع، ج1، ص204.

وواجه المعتزلة هذا الخطر الجسيم، وأخذوا في تكوين فكرتهم عن الله تعالى فضمنوها التنزيه الكامل لله تعالى عن أن يشابه أحدًا من مخلوقاته، وبالتالي تنزيهه تعالى عن كل الآراء التجسيمية التي ذكرها المجسمة والمشبهة، وقد لجأوا إلى العقل وإلى القرآن في وضع فكرتهم عن الله تعالى.

وقد ذكر الشيخ أبو الحسن الأشعري في كتابه "مقالات الإسلاميين" هذه الفكرة، ونرى أن ننقل النص كاملاً، ثم نأخذ في تحليله بعد ذلك.

يقول الأشعري: "أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وليس بجسم ولا شبح، ولا جثة ولا صورة، ولا لحم ولا دم ولا شخص، ولا جوهر ولا عرض، ولا بذي لون ولا رائحة ولا طعم ولا مجسة، ولا بذي حرارة وبرودة ولا رطوبة ولا يبوسة، ولا طول ولا عرض، ولا اجتماع ولا افتراق، ولا يتحرك ولا يسكن، ولا يتبعض، وليس بذي أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء، وليس بذي جهات، ولا بذي يمين وشمال وأمام وخلف وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان، ولا يجري عليه زمان، ولا تجوز عليه المماسة ولا العزلة، ولا الحلول في الأماكن.

ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالة على حدوثهم، ولا يوصف بأنه متناه، ولا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، وليس بمحدود، ولا والد ولا مولود.

ولا تحيط به الأقدار، ولا تحجبه الأستار، ولا تدركه الحواس، ولا يقاس بالناس، ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه، ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات، وكل ما خطر بالبال، وتصور بالوهم فغير مشبه له، ولم يزل عالمًا قادرًا حيًا، ولا يزال كذلك.

وأنه القديم وحده، ولا إله سواه، لا شريك له في ملكه، ولا وزير له في سلطانه، ولا معين على إنشاء ما أنشأ وخلق ما خلق.

لم يخلق الخلق على مثال سبق، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر وأصعب عليه منه.

ولا يجوز عليه اجترار المنافع، ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام، ليس بذي غاية فيتناهى، ولا يجوز عليه الفناء، ولا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذه الصاحبة والأبناء(1).

**تحليل النص:**

من هذا النص يتبين لنا أن المعتزلة قد ردوا على جميع اتجاهات التجسيم والتشبيه التي شاعت فيما حولهم، وقد رأوا أنها تتنافى مع التوحيد والتنزيه الخالص، ولذلك وضعوا فكرتهم عن الله تعالى، وقد ضمنوها التنزيه الخالص لله سبحانه عن كل ما يوهم مشابهته لمخلوقاته.

فالله تعالى واحد ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، وفي هذا إثبات للوحدة، والتنزيه لله سبحانه، مع محافظة على النص القرآني.

وهو تعالى ليس بجسم ولا شبح ولا صورة، ولا لحم، ولا دم، وقد أرادوا بهذا أن ينزهوا الله تعالى عن كل الأفكار التي نشرها المجسمة، وقد جعلوا الله تعالى كائنًا ماديًا وجسمًا حيوانيًا.

ووجد المعتزلة من أطلق على الله تعالى لفظ الجوهر والعرض، ونسب إليه تعالى الأعضاء والجوارح، فقال المعتزلة: إن الله تعالى ليس جوهرًا ولا عرضًا، ولا بذي حرارة، ولا برودة، ولا رطوبة، ولا يبوسة، ولا طول، ولا عرض، ولا اجتماع، ولا افتراق، ولا يتبعض، وليس بذي أجزاء وجوارح وأعضاء، وقد أولوا كل الآيات التي قد يوحي ظاهرها بأن الله تعالى جسم، وأن له أعضاء مثل ما للإنسان.

وأنكر المعتزلة قول من أجاز على الله تعالى الحركة والسكون، فقالوا: لا يتحرك ولا يسكن، ومن ثم أنكروا حديث النزول الوارد عن النبي ﷺ حيث قال: "إن الله – عز وجل – ينزل

(1) الأشعري: مقالات، ج1، ص155، 156.

كل ليلة إلى سماء الدنيا"(1).

وكذلك أنكر المعتزلة قول اليهود: "اشتكت عيناه فعادته الملائكة" فقال المعتزلة: إن الله تعالى لا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ولا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات.

وردوا على النصارى في قولهم: إن المسيح ابن الله، وأنه إله، فقالوا: إن الله تعالى لا والد ولا مولود، ولا شريك له في ملكه ولا وزير له في سلطانه، وأنه تقدس عن ملامسة النساء، وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء.

ونلمح من النص ردًا من المعتزلة على المثل الأفلاطونية – التي كما قال أفلاطون: إن الله تعالى أنشأ الخلق على صورتها – فرأى المعتزلة أن في إثبات هذه المثل إثبات الشركاء مع الله تعالى في الأزل، ولذلك قالوا: إن الله لم يخلق الخلق على مثال سبق(2).

ووجد المعتزلة أن المجسمة والمشبهة قالوا: إن الله تعالى في جهة الفوق، وأنه على العرش مماس له، فرد المعتزلة بأن الله تعالى لا يوصف بمساحة، ولا ذهاب في الجهات، فليس بذي يمين وشمال، وأمام وخلف، وفوق وتحت، ولا يحيط به مكان ولا تجوز عليه المماسة ولا الحلول في الأماكن.

وقد رأى المعتزلة أن الله تعالى ليس في جهة، وإلا لكان جسمًا وكان حادثًا؛ لأن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة: الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وهي حادثة، وأيضًا لو كان في جهة لكان محتاجًا إليها، وهذا دليل النقص وهو على الله تعالى محال.

وإذا لم يكن الله تعالى في جهة، فلا يمكن أن تراه العيون، ولا أن تدركه الأبصار، ولذلك أولوا الآيات التي تفيد أن الله تعالى يرى في الآخرة.

وحينما اعترض على المعتزلة بأن قولهم: إن الله تعالى ليس في جهة ولا في مكان يستلزم أن

---

(1) الأشعري: الإبانة، ص8، ط المنيرية.

(2) ألبير نصري: فلسفة المعتزلة، ج1، ص42، مطبعة الثقافة، الأسكندرية، 1950م.

يكون معدومًا؛ لأن هذا صفة المعدوم الممتنع لا صفة الموجود[1].

حينما اعترض على المعتزلة بذلك قال بعضهم: إن الباري تعالى في كل مكان[2].

لذلك أخذ خصومهم يشنعون عليهم ويلزمونهم القول بأن الله تعالى في أماكن لا يليق أن يكون فيها، ولا رغب في ذكرها، وقد ألزمهم الأشعري القول بأنه في بطن مريم وفي الحشوش والأخلية، بناء على قولهم: إن الله عز وجل في كل مكان[3].

ولكن هل قصد المعتزلة – حقًا – إلى هذا الذي ألزمهم به خصومهم؟

والجواب أن المعتزلة فرقة ذهبت إلى تنزيه الله تعالى عن أي وجه من وجوه المشابهة لمخلوقاته ، بل وغالت في ذلك، ولذلك فإن هذا الإلزام لا يمكن أن يكون صحيحًا.

وإذا كان منهم من قال: إن البارئ تعالى في كل مكان، فهو لم يقصد بذلك الحلول والمماسة، وإنما قصد: أنه عالم بكل مكان، مدبر لكل مكان، وأن تدبيره في كل مكان، قال بهذا: أبو الهذيل والجعفران، والإسكافي، ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي[4] وقال آخرون: إن البارئ في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن[5].

وإذا، فليس هناك من المعتزلة من قال: إن الله تعالى في كل مكان بمعنى الحلول بالذات، إذ إنهم جميعًا ينزهون الله تعالى عن المماسة والملاقاة.

وسنرى فيما بعد كيف أن المعتزلة قد أولوا كل الآيات التي يوهم ظاهرها أن الله تعالى في جهة ، أو أنه ينتقل من مكان إلى مكان مثل آيات: الاستواء، والمجيء والإتيان، أو ما يؤدي إلى الجهة والمكان مثل آيات الرؤية.

وبعد فكل هذه الأوصاف التي وصف المعتزلة بها الله تعالى أوصاف سلبية تنفي عن الله

---

(1) انظر: ابن تيمية: رسالة الفرقان، مجموعة الرسائل الكبرى، ج1، ص112.

(2) انظر: الأشعري: مقالات، ج1، ص157. البغدادي: أصول الدين، ص77.

(3) الأشعري: الأبانة، ص32.

(4) الأشعري: مقالات، ج1، ص157.

(5) نفس المرجع، ج1، ص212.

تعالى مشابهته لمخلوقاته، وتقرر أن كل ما خطر بالبال، وتصور بالوهم، فالله بخلافه.

وكل هذه الأوصاف السلبية لا تؤدي بنا إلى معرفة حقيقية بالله تعالى، وإذًا فكيف نعرفه سبحانه؟ وبأي شيء نميزه عن غيره؟

يجيب المعتزلة بأن الله تعالى قديم، ولا قديم غيره، ولا إله سواه، لم يزل أولًا سابقًا للمحدثات، موجودًا قبل المخلوقات، ولم يزل قادرًا عالمًا حيًا ولا يزال كذلك، شيء لا كالأشياء، عالم قادر حي، لا كالعلماء القادرين الأحياء.

**ثالثا: خلاف المعتزلة مع المجسمة حول إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى**

وقد حدث نزاع كبير، وجدال عنيف بين المعتزلة وبين المجسمة حول إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى، فمن المجسمة من قال: إن الله تعالى جسم حقيقة، أي أنه طويل، عريض عميق، وأنه تجوز عليه المماسة، ومنهم من قال: إنه تعالى جسم أي موجود، وقال آخرون: إنه جسم أي قائم بنفسه(1).

وقد انبرى المعتزلة للرد على هؤلاء المجسمة جميعًا، فرأوا أنه لا يجوز – بحال من الأحوال – أن يقال: إن الله تعالى جسم بأي معنى من المعاني السابقة، **وكان خلافهم الحقيقي هو مع الفريق الذي قال: إنه تعالى جسم بمعنى أنه طويل عريض عميق.**

فرأى المعتزلة أنه هذا المعنى لا يجوز في حق الله تعالى؛ لأنه لو كان تعالى جسمًا بمعنى أنه طويل عريض، عميق، وأنه يجوز عليه ما يجوز على سائر الأجسام من الصعود والهبوط، والسكون، والحركة، والانتقال من مكان إلى مكان، لكان محدثًا؛ لأن الأجسام كلها متماثلة وهي محدثة، إذ يستحيل انفكاكها عن الأكوان الأربعة التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، ولكن الله تعالى قديم، وإذًا فليس بجسم(2).

ويقرر القاضي عبد الجبار: أننا لو قلنا: إن الله تعالى جسم لوجب أحد أمرين: إما أنه تعالى محدث مثل بقية الأجسام، أو أن الأجسام قديمة مثل الله تعالى؛ لأن المثلين لا يفترقان في قدم ولا حدوث، وكل واحد من الفرضين باطل، إذ إن الله تعالى قديم، ولا قديم سواه، وإذًا فالله تعالى لا يصح أن يكون جسمًا.

يقول عبد الجبار: "لو كان تعالى جسمًا – ومعلوم أن الأجسام متماثلة – لوجب أن يكون الله تعالى محدثًا مثل هذه الأجسام، أو الأجسام قديمة مثل الله تعالى؛ لأن المثلين لا يجوز افتراقهما

---

(1) انظر: الجويني: الشامل، ص401. والإيجي: المواقف، ج8، ص25.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول، ص218.

في قدم ولا حدوث، وقد عرف خلافه"[1].

وأما من ذهب من المجسمة إلى أن الله تعالى جسم بمعنى أنه موجود أو قائم بنفسه، ولم يجز عليه تعالى أن يكون طويلاً عريضًا عميقًا، فقد رأى المعتزلة أن خلافهم معهم إنما هو من جهة العبارة.

إذ إن قول هذا الفريق من المجسمة: إنه تعالى جسم، أي موجود أو قائم بنفسه صحيح من جهة المعنى، فاسد من جهة العبارة، إذ إن هذه العبارة لا يجوز إطلاقها على الله تعالى؛ لأن العرب تستعمل من لفظة الجسم، لفظة أفعل، ولفظة أفعل إنما تكون فيما يقبل التزايد، والله تعالى لا يقبل التزايد ولذلك فلا يصح إجراء هذه اللفظة عليه تعالى[2].

**رابعا: شبه المجسمة العقلية والسمعية ورد المعتزلة عليها:**

استدل المجسمة على أن الله تعالى جسم بأدلة من العقل والسمع.

1- **أما من جهة العقل:** فقد قالوا: ثبت أنه تعالى عالم قادر، والعالم القادر لا يكون إلا جسمًا، دليله الشاهد؛ فإنا لم نشاهد عالمًا قادرًا إلا جسمًا، فوجب القضاء بذلك في الغائب، أو أن من يصح أن يعلم ويقدر مفارق لمن لا يصح أن يعلم ويقدر مفارقة الجسم للعرض، والله تعالى ممن يصح أن يعلم ويقدر فوجب أن يكون جسمًا[3].

وقد رد القاضي عبد الجبار على استدلال المجسمة هذا، فذكر أن قياس الغائب على الشاهد هنا قياس فاسد، إذ أن الواحد منا إنما يعلم ويقدر بعلم وقدرة وهما يحتاجان إلى بنية مخصوصة، ومن ثم كان الواحد منا جسمًا، وليس كذلك الله تعالى إذ هو عالم قادر لذاته، ففارق أحدهما الآخر.

يقول عبد الجبار: "إن الواحد منا إذا كان عالمًا قادرًا، يجب أن يكون جسمًا لعلة، وتلك

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول، ص219.

(2) المرجع السابق، ص224. وانظر المحيط بالتكليف، ص200.

(3) عبد الجبار: شرح الأصول، ص225.

العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهذه العلة هي أن أحدنا عالم بعلم، وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني بنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد أن يكون جسمًا، وليس كذلك القديم تعالى، لأنه عالم لذاته، قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالمًا قادرًا أن يكون جسمًا"[1].

2- **<u>أما من جهة السمع</u>**: فقد رأى المجسمة أن القرآن والسنة قد اشتملا على نصوص تشير بظاهرها – وإذا أخذت حرفيًا – إلى أن الله تعالى جسم، فاستدلوا بها لإثبات مذهبهم.

فمن هذه النصوص ما يثبت كونه تعالى في جهة ومكان، وأن له تعالى مثل ما للإنسان من أعضاء، وأنه تعالى ينفعل بانفعالات مثل البشر.

فهناك آيات وأحاديث منها ما يثبت الفوقية والاستواء والمجيء والإتيان والنزول والمعية، ومنها ما ينسب إلى الله تعالى الوجه والعين واليد، ومنها ما ينسب إلى الله تعالى الرضى والغضب والحب والكره...إلخ، وقد رأى المجسمة أن هذه صفات الأجسام، فيجب أن يكون الله تعالى جسمًا.

وقد انبرى المعتزلة للرد عليهم – مظهرين نزعتهم العقلية التي تقدم العقل على النص – فقد رأوا أن الاستدلال بالنصوص في باب الصفات غير ممكن؛ إذ إن السمع لا تعلم صحته إلا بعد العلم بالله تعالى، وأن له كل كمال، وأنه منزه عن كل نقص.

يقول القاضي عبد الجبار ردًا على المجسمة في استدلالهم بهذه الآيات على أن الله تعالى جسم: "إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة غير ممكن؛ لأن صحة السمع موقوفة عليها، لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلًا حكيمًا لا نعلم صحة السمع، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنيًا، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة، وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل؟

وذلك محال من وجه آخر: هو أنا ما لم نعلم به عالمًا لذاته لا نعلمه عدلًا، والجسم يستحيل

(1) نفس المرجع، ص225.

أن يكون عالمًا لذاته"[1].

**ويقرر المعتزلة:** أن كل ما يوهم بظاهره – من النصوص – التجسيم والتشبيه، فإنه يجب صرفه عن ظاهره، وتأويله بما يتفق ودلالة العقل، يقول عبد الجبار: "كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه، وجب تأويلها؛ لأن الألفاظ معرضة للاحتمال، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال"[2].

ولقد بذل المعتزلة جهدًا كبيرًا في صرف تلك الآيات القرآنية عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى مجازية، واستعانوا في هذا بالعقل وبالقرآن نفسه في آيات أخرى وباللغة يجدون فيها ما يساعدهم على تقرير المعاني التي تتفق مع ما ذهبوا إليه من تنزيه الله تعالى عن الجسمية ولوازمها، وكل ما يوهم مشابهة الله لمخلوقاته.

وساعد المعتزلة في هذا أنهم وجدوا أن اللغة فيها الحقيقة وفيها المجاز، ووجدوا أن القرآن قد استعمل التمثيل – أحيانًا – في تفهيمنا ما يريد، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسۡتَحۡيِۦٓ أَن يَضۡرِبَ مَثَلٗا مَّا بَعُوضَةٗ فَمَا فَوۡقَهَا﴾[البقرة: 26] وقال تعالى: ﴿لَوۡ أَنزَلۡنَا هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ عَلَىٰ جَبَلٖ لَّرَأَيۡتَهُۥ خَٰشِعٗا مُّتَصَدِّعٗا مِّنۡ خَشۡيَةِ ٱللَّهِۚ وَتِلۡكَ ٱلۡأَمۡثَٰلُ نَضۡرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الحشر: 21].

وساعد المعتزلة أيضًا أنهم وجدوا من يقول: إن بعض آيات القرآن تحتمل الآية الواحدة منها معاني كثيرة مختلفة، يحكي ابن قتيبة أن عبيد الله بن الحسن العنبري كان يقول: "القول بالقدر صحيح، وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح، وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة، ربما دلت على معنيين

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول، ص226.

(2) عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص200.

مختلفين واحتملت معنيين متضادين "[1].

لذلك أخذ المعتزلة في صرف كل الآيات التي تشير بظاهرها إلى التجسيم والتشبيه عن معانيها الظاهرة إلى معان أخرى مجازية.

أما الأحاديث النبوية فإنهم إذا أمكنهم تأويلها فإنهم يؤولونها، وإذا لم يستطيعوا ذلك طعنوا فيها إما من جهة المتن، أو من جهة السند، وقد فعلوا ذلك في أكثر الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ وقد ذكرنا ذلك بالتفصيل، وذلك عند كلامنا عن موقف المعتزلة من القرآن والحديث.

**خامسا: مأخذ أسماء الله تعالى.**

وكان مما ثار حوله الجدل والخلاف، موضوع: مأخذ أسماء الله تعالى، فهل يكون ذلك عن طريق العقل، أو عن طريق الشرع؟

أي هل يجوز إطلاق الأسماء عليه تعالى إذا أجازها العقل ودل عليها، حتى ولو لم يرد بها إذن من الشرع؟ أو أن طريق إثبات الأسماء لله تعالى هو التوقيف والإذن الشرعي، بحيث لا يطلق عليه تعالى من الأسماء إلا ما ورد به الشرع في الكتاب أو السنة، أو أجمعت عليه الأمة؟

لقد اختلفت مواقف المعتزلة حول هذا الأمر، وانقسموا فيه إلى فريقين:

1- **فالبغداديون منهم ذهبوا إلى**: أن أسماء الله تعالى مأخوذة من التوقيف والإذن الشرعي، وقالوا: "إنه لا يجوز أن نسمي الله – عز وجل – باسم قد دل العقل على صحة معناه، إلا أن يسمي نفسه بذلك، وزعموا أن معنى عالم معنى عارف، ولكن نسميه عالمًا؛ لأنه سمى نفسه به، ولا نسميه عارفًا، وكذلك القول: "فهم، وعاقل" معناه عالم، ولا نسميه به، وكذلك معنى يغضب معنى يغتاظ، ولا يقال يغتاظ "[2].

(1) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص45، الكليات الأزهرية، سنة 1386هـ/1966م.

(2) الأشعري: مقالات، ج2، ص525.

2- **وأما البصريون فقد ذهبوا إلى**: أن أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس[1] وقالوا: "إنه إذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية، أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي، أو لم يرد، وكذلك الحال في الأفعال"[2].

فالبصريون من المعتزلة قد حكموا في هذه المسألة العقل، وقالوا: إنه يجوز أن يجري على الله سبحانه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته من الكمالات، وكذلك يجوز أن يشتق له اسم من كل فعل فعله، حتى ولو يرد إذن من الشرع مادام العقل يدل على أنه يحسن – أن يتصف بها.

يقول القاضي عبد الجبار: "اعلم أن جميع ما ذكرنا في الدلالة على حسن إجراء الأسماء على المسميات من غير إذن، يدل على حسن إجرائها على القديم – تعالى ذكره – من غير إذن.

لأنا إذا علمناه بالعقل، وعلمنا ما يستحقه من الأوصاف، وعلمناه فاعلاً لما أحدثه، لم يمتنع أن نجري عليه من الأسماء ما يفيد ما هو عليه في ذاته، ولما أوجده من فعله"[3].

وقد كان أبو علي الجبائي يقول: "إن العقل إذا دل على أن البارئ عالم، فواجب أن نسميه عالمًا، وإن لم يسم نفسه بذلك، إذا دل العقل على المعنى، وكذلك في سائر الأسماء"[4].

ويذكر البغدادي في كتابه "الفرق بين الفرق" أن الشيخ الأشعري قد ألزم أبا علي الجبائي بناء على قوله: إنه يجوز أن يشتق له تعالى اسم من كل فعل فعله – ألزمه أن يسمي الله تعالى بمحبل النساء؛ لأنه خالق فيهن الحبل، فالتزم ذلك، فقال له الأشعري: "بدعتك هذه أشنع من ضلالة النصارى في تسمية الله تعالى أبا لعيسى، مع امتناعهم من القول بأنه محبل

(1) البغدادي: أصول الدين، ص116.

(2) السيد الشريف: شرح المواقف، ج8، ص210.

(3) عبد الجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج5، ص179، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سنة 1965.

(4) الأشعري: مقالات، ج2، ص252.

مريم"[1].

**مكانة اللغة في إطلاق الأسماء على الله تعالى عند المعتزلة:**

كان للغة أيضًا أهمية كبيرة – عند هذا الفريق من المعتزلة – في إطلاق الأسماء على الله تعالى، فقد ذهبوا إلى أن ما اتفق مفهومه اللغوي ومكانة الذات الإلهية العلية جاز إطلاق على الله تعالى، فإن لم يتفق لم يجز.

مثلاً هناك اتفاق على أن الله تعالى عالم، وهنا نرى أبا علي الجبائي يبرز أهمية ذلك المبدأ اللغوي في إطلاق الأسماء على الله تعالى، أو عدم إطلاقها، فيقرر أن اللفظ إذا لم يوهم نقصًا جاز إطلاقه عليه تعالى، أما إذا أوهم النقص، فإنه يجب منع إطلاقه.

يقول الأشعري: "وكان الجبائي يزعم أن معنى القول عالم، معنى القول إنه عارف، وأنه يدري الأشياء، وكان يسميه: عالمًا، عارفًا، داريًا، وكان لا يسميه: فهما، ولا فقيها، ولا موقنا، ولا مستبصرًا، ولا مستبينًا"[2].

فأبو علي الجبائي كان يسمى الله تعالى: عالمًا، عارفًا، داريًا؛ لأن معانيها في اللغة واحدة، وتطرد في الاستعمال على معنى واحد[3] ولا توهم نقصًا في حقه تعالى.

أما إطلاق داري على الله تعالى فكان الجبائي يرى أنه وإن قل في الاستعمال إلا أنه صحيح، وقد قال: "إن قلة استعمالهم ذلك فيه لا يؤثر في استحقاقه له؛ لأن اللفظة إذا أفادت معنى على الحقيقة، ولم ينتقل بشرع، أو عرف، لقلة الاستعمال، للاستغناء بغيرها عنها، ولشهرة غيرها دونها، لا يؤثر فيها واستشهد بقول الشاعر: "اللّهم لا أدري وأنت الداري" ، على أنه يوصف بذلك، كما يوصف بقولنا عالم"[4].

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص183-184.

(2) الأشعري: مقالات، ج2، ص526.

(3) عبد الجبار: المغني، ج5، ص221.

(4) المرجع السابق، ج5، ص221، 222.

ورأى أبو علي أن هناك بعض الأسماء التي تعطي معنى عالم، ولكن لا يجوز إطلاقها على الله تعالى؛ لأن مفهومها اللغوي لا يتفق ومكانة الذات الإلهية العلية المستحقة لكل كمال المنزهة عن كل نقص، وذلك مثل الفهم، والفقه والإيقان، والاستبصار، والتبين، فكان لا يسمى الله تعالى فهمًا، ولا فقهًا ولا موقنًا، ولا مستبصرًا، ولا مستبينًا.

أما موقن فقد امتنع من إطلاقه؛ "لأن اليقين هو استدراك العلم بعد شك، وذلك لا يصح فيه تعالى، ولذلك لا يقال: إن هذا الأمر قد يتقنه إلا إذا علمه بعد أن لم يكن عالمًا به"[1].

وكذلك امتنع من إطلاق مستبصر عليه تعالى؛ لأن ذلك يفيد علمه بالشيء بعد شك[2]. وكان لا يسميه فهِمًا، ولا فقيهًا، ولا فطنًا، ولا متحققًا؛ لأن معناها استدراك العلم – بالشيء بعد أن لم يكن الإنسان عالما به[3].

وكذلك منع الجبائي تسمية الله تعالى عاقلاً؛ لأن معنى العقل عنده هو المنع، وهو مأخوذ من عقال البعير، والمنع على الله تعالى لا يجوز[4].

وقد رويت مناظرة بين الأشعري وبين أبي علي الجبائي حول هذا الموضوع فقد سأل رجل الجبائي، فقال: "هل يجوز أن يسمي الله تعالى عاقلاً؟ فقال الجبائي: لا؛ لأن العقل مشتق من العقال، والعقال بمعنى المانع، والمنع في حق الله محال، فامتنع الإطلاق.

فقال الأشعري: فعلى قياسك لا يسمى الله تعالى حكيمًا؛ لأن هذا الاسم مشتق من حكمة اللجام، وهي الحديدة المانعة للدابة عن الخروج، ويشهد لذلك قول حسان:

فنحكم بالقوافي من هجانا ونضرب حين تختلط الدماء

فإذا كان اللفظ مشتقًا من المنع، والمنع على الله تعالى محال لزمك أن تمنع إطلاق اسم حكيم

---

(1) نفس المرجع، ج5، ص223.

(2) نفس المرجع، ج5، ص224.

(3) انظر عبد الجبار: المغني، ج5، ص224. والأشعري: مقالات، ج2، ص526.

(4) عبد الجبار: المغني، ج5، ص226. والأشعري: مقالات، ج2، ص526.

عليه تعالى.

فقال له الجبائي: فلم منعت أنت أن يسمى الله تعالى عاقلاً، وأجزت أن يسمى حكيمًا؟

فقال الأشعري: لأن طريقي في مأخذ أسماء الله تعالى الإذن الشرعي، دون القياس اللغوي، فأطلقت حكيمًا؛ لأن الشرع أطلقه، ومنعت عاقلاً؛ لأن الشرع منعه، ولو أطلقه الشرع لأطلقته "(1).

**اعتراض:**

**وقد اعترض على المعتزلة، فقيل:** ألم يرد من جهة السمع إطلاق مثل: الظاهر والباطن، واللطيف، والرفيع، والشريف، والشديد، مع أن حقائق هذه الأسماء لا تجوز عليه، وكذلك ورد وصفه تعالى بأنه بجهة الفوق وبأنه معنا حيث حللنا، وبأنه قريب، مع أن حقائق هذه الأوصاف لا تجوز عليه. أفلا يدل ذلك على أن إجراء الأسماء والأوصاف عليه تعالى موقوف على الإذن الشرعي؟

**وقد رد القاضي عبد الجبار على هذا الاعتراض، فقال:** "إنا لا نمنع في الأسماء التي لا تصح حقائقها عليه تعالى أن يرد السمع باستعمالها فيه، ويراد بها ما يصح عليه، أو يحصل فيه تعارف شرعي، أو يحسن استعماله فيه على جهة المجاز "(2).

أما الأسماء والأوصاف التي لا تصح حقائقها عليه تعالى، ولم ترد في السمع= فلا يجوز إطلاقها عليه تعالى، ولذلك قالوا: إن المجاز إذا استعمل لا يصح أن يراعى معناه، كما يراعى ذلك في الحقائق؛ لأنه روعي معناه، فإن ذلك يوجب كونه في حكم الحقيقة، وهذا يخرجه عن كونه مجازًا.

**وقال أبو علي الجبائي:** "إن المجاز لا يقاس عليه كالحقائق، ويبين ذلك بأنه لا يقال: سل الكتاب، ويراد به صاحبه أو كاتبه، كما يقال: سل القرية ويراد به الأهل "(3).

---

(1) السبكي: طبقات الشافعية، ج2، ص251-252، ط الأولى، المطبعة الحسينية المصرية.

(2) عبد الجبار: المغني، ج5، ص181.

(3) عبد الجبار: المغني، ج5، ص188.

وقال القاضي عبد الجبار: "إنه لا أحد راعى المجاز، وأجراه مجرى الحقائق، ولذلك لم يقل أحد من أهل العربية: إنه يقال: "سل الحمار" قياسًا على "سل القرية" وأن "الله يؤلم" قياسًا على قوله: "يؤذون الله"، وأنه يذهب ويمشي قياسًا على قوله: "وجاء ربك"[(1)].

ومن المعتزلة من منع إطلاق بعض الأسماء على الله تعالى، حتى ولو ورد الشرع بها، ما دامت توهم – كما يرى – نقصًا في حقه تعالى:

فهذا هو هشام الفوطي كان يمتنع من تسمية الله تعالى بالوكيل "وكان يزعم أن الوكيل فوقه من وكله. قال: فأكره أن أصف الله تعالى بصفة توهم عليه ما لا يجوز من صفاته، ولم يكن يمتنع من أن يقول "حسبنا الله"، وإنما كان يمتنع من لفظة الوكيل، ويبدل مكانها المتوكل عليه"[(2)].

وقد علق البغدادي على قول هشام هذا، ونقضه مبينًا أن اسم الوكيل اسم من أسمائه الحسنى وأنه لا يقتضي النقص، بل الكمال، إذ أن معناه الكافي أو الحفيظ، فهو يقول: "إنه حرم على الناس أن يقولوا: "حسبنا الله ونعم الوكيل" من جهة تسميته بالوكيل، وقد نطق القرآن بهذا الاسم لله تعالى، وذكر في السنة الواردة في تسعة وتسعين اسمًا من أسماء الله تعالى، فإذا لم يجز إطلاق هذا الاسم على الله تعالى مع نزول القرآن به، ومع ورود السمع به، فأي اسم بعده يطلق عليه؟

وقد كان أصحابنا يتعجبون من المعتزلة البصرية في إطلاقها على الله - عز وجل – من الأسماء ما لم يذكر في القرآن والسنة، إذا دل عليه القياس، وزاد هذا التعجب بمنع الفوطي عن الإطلاق على الله تعالى بما قد نطق به القرآن والسنة.

وكان الفوطي يقول: "حسبنا الله ونعم المتوكل عليه" بدلًا من الوكيل، وزعم أن وكيلاً يقتضي موكلاً فوقه، وهذا من علامات جهل هشام بمعاني الأسماء في اللغة، وذلك أن الوكيل

---

(1) المرجع السابق، ج5، ص189-190.

(2) الخياط: الانتصار، ص57، 58.

في اللغة بمعنى الكافي؛ لأنه يكفي موكله أمر ما وكله فيه، وهذا معنى قولهم: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ ومعنى حسبنا؟ كافينا. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ [الطلاق: 3] أي كافية. وقد يكون الوكيل أيضًا بمعنى الحفيظ، ومنه قوله تعالى: ﴿قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: 66] أي حفيظ، وإذا كان الله – عز وجل – كافيًا وحفيظًا لم يكن للمنع من إطلاق اسم الوكيل في أسمائه معنى"(1).

---

(1) البغدادي: الفرق بين الفرق، ص159، 160.

## المذهب الثاني : الأشاعــرة

### الأشعري بين النصيين والعقليين

قبل عرض مذهب الأشاعرة في الصفات الإلهية، نرى أن نبين موقف شيخ هذه المدرسة ورأسها من العقليين والنصيين؛ لأن هذا الموقف كان له الأثر الكبير والحاسم على رأيه في مسألة الصفات على وجه العموم، وفي الصفات الخبرية خاصة، وغير ذلك من المسائل التي دار حولها الجدال والنقاش بين الفرق.

وأيضًا؛ لأن هذا الموقف كان هو السبب في نشأة هذه الفرقة "الأشعرية" مدرسة مستقلة بذاتها، ولها سماتها الخاصة بها.

وقد قامت هذه الفرقة، وهي تدعي أنها لم تأت ببدعة، وإنما هي امتداد لمذهب السلف الصالح، وأنها خلف لذلك السلف العظيم، إذ إن الأشعري لم يفعل سوى أن قام بنصرة دين الله، وجاهد بلسانه وبيانه من صد عن سبيل الله، وزاد في التبيين لأهل اليقين أن ما جاء به الكتاب والسنة، وما كان عليه سلف هذه الأمة مستقيم على العقول الصحيحة والآراء السديدة.

يقول ابن عساكر في "تبيين كذب المفتري": "إلى أن بلغت النوبة إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري – رحمه الله – فلم يحدث في دين الله حدثًا، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأن ما قالوه في أصول الدين صحيح في العقول"[(1)].

لذلك فقد ذهبت هذه الفرقة إلى أنها الممثل الحقيقي لأهل السنة والجماعة، والآن فلنتحدث عن موقف صاحب هذه الفرقة ومنشئها من العقليين والنصيين.

**أولا: العقليـون.**

ظهر المعتزلة – كما رأينا – وهم يؤمنون بالعقل، وبأحكامه إلى أبعد مدى، وقد جعلوا له

(1) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري، ص103، مطبعة التوفيق بدمشق، ص1347هـ.

المكانة الأولى في أمور خاصة بالعقيدة، وقدموه على النص، وقد رأينا في مسألة الأسماء والصفات أنهم نفوا عنه سبحانه وتعالى كل ما نفاه العقل، وأثبتوا له كل ما أثبته العقل، حتى ولو لم يرد به شرع.

وقد بينا أنهم وضعوا عن طريق العقل أصولًا أجمعوا عليها، وأنهم أخذوا في تأويل الآيات القرآنية التي تخالف تلك الأصول، وأما الأحاديث النبوية التي تصادم أصولهم أيضًا، فقد أنكروا الكثير منها، وأما ما استطاعوا أن يجدوا له تأويلاً يحتمله اللفظ، فإنهم لم يتناولوه بالطعن والإنكار.

وأما ما قبلوه من تلك الآيات والأحاديث، فقد قبلوه؛ لأنه يتفق مع مذهبهم العقلي، وكان استشهادهم بهذه الآيات والأحاديث إنما هو من باب تكثير الأدلة على مدلول واحد، ولكن الدلالة المعتبرة هي الدلالة العقلية.

وقد رأينا أن هذه النزعة العقلية المغالية من جانب المعتزلة قد أغضبت عليهم أهل السنة، فاتهموهم بتحريف القرآن، وإنكار ما ثبت عن رسول الله ﷺ.

**ثانيا: النصيبيون.**

وفي مواجهة هذه النزعة العقلية المغالية، وعلى الطرف المقابل، وقف فريق من أهل النص يعلن أنه يجب التمسك بالنص الوارد عن الله تعالى، ورسوله ﷺ كما ورد على ظاهره، وأنه يجب إثبات كل ما أثبته الله تعالى لنفسه، وما أثبته له رسوله ﷺ من صفات على ظاهرها، وبمعناها المتبادر منها، أي المتداول والشائع بين الناس، ولا يصح صرفها عن ظاهرها وتأويلها.

يقول الشهرستاني عند كلامه عن مذهب السلف في الصفات: "ثم إن جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف، فقالوا: لا بد من إجرائها على ظاهرها, والقول بتفسيرها كما وردت من غير تعرض للتأويل, ولا توقف في الظاهر، فوقعوا في التشبيه الصرف وذلك على

خلاف ما أعتقده السلف.[1]

نعم غالى هذا الفريق من أهل النص, مغالاة شديدة, فاثبتوا النص على ظاهره, بمعناه الحرفي المتبادر منه فوقعوا في التشبيه الصرف, شبهوا الله بمخلوقاته" وأبوا إلا التصريح بأن المعبود ذو قَدم, أضراس, ولهوات, وأنامل, وأنه ينزل بذاته, ويتردد على حماره في صورة شاب أمرد, بشعر قطط، وعليه تاج يلمع, وفي رجليه نعلان من ذهب".

وحفظ ذلك عنهم ودونوه في كتبهم, وقالوا: إن هذه الاخبار, لا تأويل لها, وأنها تجري على ظواهرها وتعتقد كما ورد ولفظها".[2]

**ثالثا: موقف الأشعري من الاتجاهين.**

بين هذين الموقفين المتطرفين نشأ الشيخ أبو الحسن الأشعري، فهاله موقف المعتزلة هذا, المعتد بالعقل, بل والمغالي في الاعتداد به في كثير من مسائل العقيدة, ورأى الأشعري أن هذا الموقف في غاية الخطورة إذ إنه أدى بالمعتزلة إلى إنكار حقائق وردت عن طريق الكتاب والسنة.

فقد" تركوا ظاهر الكتاب والسنة, وأنكروا ما ورد بهما من صفات الله – عز وجل- نحو الحياة والعلم والقدرة والمشيئة والسمع والبصر والكلام، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران, وما لنبينا من الشفاعة وما لأهل الجنة من الرؤية، وزعموا أن شيئا من ذلك لا يستقم على العقل ولا يصح في الرأي.[3]

ورأى الأشعري أن تأويلات المعتزلة للنصوص هي أشبه بالتحريف منها بالتأويل؛ إذ إنهم يؤولون على حسب أهوائهم ولا يرجعون في تأويلاتهم إلى مأثور عن النبي ولا عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم[4].

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل ج1 ص 84

(2) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص 311

(3)المرجع السابق : ص104

(4) نفس المرجع ص:138

ولذلك كله رأى الأشعري – وقد كان تلميذا لأبي علي الجبائي المعتزلي – أنه يجب مكافحة مذهب المعتزلة فأخذ يرد عليهم, ويفند آراءهم في كل ما كتبوه حول العقيدة, وخالفوا فيه أهل السنة, وقد سمى الأشعري مناظرة المعتزلة بدعة وكرهها(1).

وبعد أن رفض الأشعري مذهب المعتزلة , ونفض عن نفسه ثوب الاعتزال أعلن أنه قام لنصرة مذهب أهل السنة والجماعة, يمثله عنده خير تمثيل الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – وقد أعلن الأشعري عقيدته والمنهج الذي ارتضاه في كتاب الابانة، فقال:

"**قولنا الذي نقول به, وديانتنا التي ندين بها:** التمسك بكتاب ربنا – عز وجل – وبسنة نبينا، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة أهل الحديث, ونحن بذلك معتصمون, وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل –نضر الله وجهه, ورفع درجته, وأجزل مثوبته– قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل الذي أبان الله به الحق, ورفع به الضلال, وأوضح به المنهاج وقمع به بدع المبتدعين, وزيغ الزائغين, فرحمة الله عليه من إمام مقدم وجليل معظم مفخم"(2).

ولكن إذا كان الأشعري قد رفض مذهب المعتزلة، ثم أعلن أنه يلتزم في أمور الدين بما جاء في كتاب الله تعالى وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وبما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة أهل الحديث, فهل معنى هذا أنه رفض المنهج العقلي بالكلية, وأنه رفض أن يأخذ بحكم العقل في أمور العقيدة؟ وهل معنى هذا أنه سار مع الفريق المغالي من أهل النص الذي يأخذ بالنص على ظاهره, وبمعناه الحرفي المتبادر منه، ويدعي السلفية؟

**والجواب:** أن الأشعري لم يرتض هذا المنهج ولا ذاك، وقد رأى أن في كلا الاتجاهين إفراطًا وتفريطًا, وقد نقض الأشعري مذهب المعتزلة ورفضه، وكذلك لم يرتض منهج ذلك الفريق المغالي من أهل النص, الذي ترك العقل بالكلية، وأخذ بالنص على ظاهره, فأدى به ذلك إلى

---

(1) ابن عساكر كذب المفتري ص:99

(2) الأشعري: الإبانة ص: 8.

التشبيه. وإلى أن جعل الله تعالى كواحد من البشر.

واختار الأشعري منهجا وسطا، وهو الأخذ بالعقل والشرع معًا, فأخذ يدلل على وجود صفات الله تعالى, رأى أن العقل قضي بوجوبها له تعالى؛ لأن في ثبوتها لله تعالى ثبوت الكمال, وفي نفيها عنه سبحانه نفى ذلك الكمال عنه، وثبوت النقص في حقه، والله تعالى يجب له كل كمال، وينزه عن كل نقص، فوجبت له هذه الصفات، وقد وردت هذه الصفات عن طريق الشرع ووجب الإيمان بها، وهذه الصفات هي صفات المعاني السبع أو الثماني، وسيأتي الكلام عنها بالتفصيل فيما بعد.

وبجانب هذه الصفات الواجبة لله تعالى عن طريق العقل , والثابتة له سبحانه عن طريق الشرع, رأى وجوب الإيمان بالصفات الخبرية التي ثبتت عن طريق الشرع فقط، إذ قد ورد ذكرها في الكتاب والسنة.

وقد رفض الأشعري تأويل المعتزلة لهذه الصفات, كما رفض حمل المشبهة لها على ظاهرها, وقال بوجوب إثباتها له تعالى بدون كيف.

ومن يطلع على كتاب "**اللمع**" يرى أن الأشعري قد حاول بشتى الوسائل العقلية والنقلية- البرهنة على تنزيه الله تعالى عن المشابهة لمخلوقاته بأي وجه من وجوه المشابهة, فنزهه تعالى عن الجارحة والجسمية ولوازمها, وكذلك عن الآفات التي تعتري البشر؛ لأن كل ذلك من سمات الحدوث.

وإذا كان كل واحد من المنهجين السابقين منحرفا عن الصواب بل وباطلا, فالمنهج السليم والصحيح في رأي الأشعري هو: **الأخذ بما ورد من النصوص الصحيحة وفهمها في ضوء العقل السليم (ما جاء به الكتاب والسنة, وما كان عليه سلف هذه الأمة مستقيم على العقول الصحيحة والآراء السديدة)** (1).

وقد صرح الأشعري بأن القرآن لم يهمل العقل ولم يحرم النظر, بل فيه آيات تدل على صحة

---

(1) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري: 105

الحجاج والنظر وتدعو إليه, فهو يقول عند كلامه عن البعث واستشهاده على جواز إعادة الخلق بقوله تعالى: ﴿ ۞ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ [يس:81]

"وهذا هو المعول عليه في الحجاج في جواز إعادة الخلق, وهذا هو الدليل أيضا على صحة الحجاج والنظر؛ لأن الله تعالى حكم في الشيء بحكم مثله، وجعل سبيل النظير ومجرى نظيره"(1).

ثم يستمر في بيان صحة النظر مستدلًا على ذلك بقوله تعالي مخبرًا عن إبراهيم – عليه السلام – لما رأى الكوكب: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْءَافِلِينَ ﴿٧٦﴾ فَلَمَّا رَءَا ٱلْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَٰذَا رَبِّى ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الأنعام 76 – 77] فقال "فجمع – عليه السلام – القمر والكوكب في أنه لا يجوز أن يكون واحد منهما إلهًا ربًا لاجتماعهما في الأفول، وهذا هو النظر والاستدلال الذي ينكره المنكرون وينحرف عنه المنحرفون"(2).

من هذا كله يتبين لنا أن الأشعري قد عمل على أن يتخذ لنفسه منهجًا وسطًا بين أهل العقل المحض، وأهل النص الصرف من المتكلمين، وقد صرح بنزعة الأشعري هذه كثير من الذين كتبوا في تاريخ الفرق، فقد قال ابن خلدون:

"وقام الشيخ أبو الحسن الأشعري – إمام المتكلمين – فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه، وأثبت الصفات المعنوية" ، وقصر التنزية على ما قصره عليه السلف، وشهدت له الأدلة المحققة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية والسمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق العقل والنقل(3).

وقد ذكر ابن عساكر أمثلة كثيرة لنزعة الأشعري في التوسط بين الفرق، فقال مقررًا مذهب

(1) الأشعري: اللمع ص: 22 ، الناشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثنى بغداد سنة 1995م.

(2) الأشعري: اللمع ص: 23.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص: 296.

الأشعري في الصفات والرؤية وأفعال العباد:

1- **الصفات.**

"إنه نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا لا علم لله" ولا قدرة، ولا سمع، ولا بصر، ولا حياة، ولا بقاء، ولا إدارة".

وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة: إن لله علمًا كالعلوم، وقدرة كالقدر، وسمعًا كالأسماع، وبصرًا كالأبصار، فسلك – رضى الله عنه – طريقة بينهما، فقال: إن الله علمًا لا كالعلوم، وقدرة لا كالقدر، وسمعًا كالأسماع وبصرًا كالأبصار.

2- **الرؤية.**

قالت الحشوية المشبهة: إن الله سبحانة وتعالى يري مكيفًا محدودًا كسائر المرئيات، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية، إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال.

فسلك – رضى الله عنه – طريقة بينهما، فقال: يرى من غير حلول ولا حدود، ولا تكيف، كما يرانا هو كذلك، وهو غير محدود ولا مكيف، كذلك نراه هو غير محدود ولا مكيف.

3- **الصفات الخبرية.**

**قالت المعتزلة:** له يد قدرة نعمة, ووجهه وجه وجود، **وقالت الحشوية**: يده يد جارحة ووجهه وجه صورة، **فسلك – رضى الله عنه – طريقة بينهما، فقال**: يده صفة ووجهه وجه صفة كالسمع والبصر.

4- **أفعال العباد.**

**قال جهم بن صفوان:** العبد لا يقدر على إحداث شيء، ولا على كسب شيء، **وقالت المعتزلة**: هو قادر على الإحداث والكسب معًا، **فسلك طريقة بينهما، فقال:** العبد لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب، ونفي قدرة الإحداث، وأثبت قدرة الكسب[1].

وقد أورد ابن عساكر أمثلة غير تلك بين فيها كيف أن الأشعري قد سلك مسلكًا وسطًا بين الفرق المتخالفة.

(1) ابن عساكر: تبيين كذب المفترى ص 149، 150.

# مذهب الأشاعرة في الصفات

## تمهيد: التنزيهات.

قبل أن نتناول بالبحث مذهب الأشاعرة في الصفات الوجودية، فإننا نرى – أن نبدأ بذكره مذهبهم في التنزيه، ونحن بهذا نتفق مع الأشاعرة أنفسهم في خطة بحثهم.

ومن يطالع كتب الأشاعرة – في علم الكلام – يجد الاهتمام عندهم بالتنزيهات كبيرًا، فهم قبل أن يتحدثوا عن ما يجب لله تعالي من كمال، فإنهم يبدأون بتنزيهه – سبحانه – عن كل ما يوهم النقص مما يصفه به المجسمة والمشبهة.

والذي دعاهم إلى ذلك هو أنهم وجدوا حولهم من شبه الله تعالى بمخلوقاته حتى جعله بعضهم كرجل من الناس، ومنهم من أطلق عليه لفظ الجوهر، ومنهم صرح بأنه جسم، وقال بأنه تحله الحوادث.

فقد قال جماعة من أصحاب الحديث والحشوية: "إن الله على صورة ذات أعضاء وأبعاض، ويجوز عليه الانتقال والنزول والصعود والاستقرار والتمكن ....، وأجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة، وأن المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة"[(1)].

وقد تحدث الأشعري عن قوم من هؤلاء المشبهة، فقال: وفي الأمة قوم ينتحلون النسك يزعمون أنه جائز على الله سبحانه الحلول في الأجسام، وإذا رأوا شيئًا يستحسنونه قالوا: لا ندري لعله ربنا.

ومنهم من يجوز على الله سبحانه المعانقة والملامسة والمجالسة في الدنيا، ومنهم من يزعم أن الله – سبحانه – ذو أعضاء وجوارح وأبعاض من لحم ودم، وعلى صورة الإنسان من الجوارح – تعالي ربنا عن ذلك علوا كبيرًا[(2)].

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص: 96 – والحشوية اسم أطلقه الحسن البصري على جماعة من رعاع الرواة حضروا مجلسه يومًا، ولما تكلموا بالسقط عنده قال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أي جانبها فسموا بالحشوية: انظر ابن عساكر تبيين كذب المفتري ص: 11.

(2) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ1 ص: 288.

وكان محمد بن كرّام يطلق على الله تعالى اسم الجوهر، وإن كان أتباعه يتبرأون من إطلاق اسم الجوهر على الله تعالي[1].

وكان الكرّامية جميعًا يطلقون على الله تعالى اسم الجسم، وقد ذهب الأكثرون منهم إلى: أن الله تعالى جسم حقيقة بمعني أنه مؤلف من أجزاء، وأنه يماس العرش، ومنهم من قال: إنه جسم أي قائم بذاته، ومنهم من قال: إنه جسم أي موجود[2].

وأجاز الكرامية جميعًا قيام الحوادث بذاته تعالى، فقالوا: إن أقواله وإراداته، وإدراكاته للجزئيات، وإدراكاته للمسموعات أعراض حادثة فيه، وهو محل لتلك الحوادث[3].

وقد أخذت فرق المجسمة والمشبهة هذه تنشر آراءها بين المسلمين، واجتذبت إلى صفوفها طائفة كبيرة من العوام اعتنقت هذه الآراء وآمنت بها، بل وأخذت تجادل عنها.

أمام هذه النزعات المفرطة في التجسيم والتشبيه، التي تجعل الله تعالى كواحد من البشر وجسما من الأجسام مقدرا بالأقدار والأقطار، ومحدودًا بالأبعاد قام الأشاعرة يحاربون هذه الأفكار الشنيعة، ويعلنون أنه لا فارق بين هؤلاء المجسمة والمشبهة، وبين عباد الصنام وعباد الكواكب، وعباد البشر، وكل من يعبد شيئًا من مظاهر الطبيعة.

يقول الإمام الغزالي: " لو جاز أن يعتقد أن صانع العالم جسم جاز أن يتعقد الإلهية للشمس، والقمر، أو لشيء آخر من أقسام الأجسام"[4].

وقد أخذ الأشاعرة يقاومون هذه الأفكار التجسيمية والتشبيهية، ويدافعون عن فكرة التنزيه التي ظهرت واضحة في قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾ ، **وقوله:** ﴿ وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ ﴾[الإخلاص:4]، وقوله: ﴿هَلۡ تَعۡلَمُ لَهُۥ سَمِيّٗا ٦٥﴾[مريم:65]، وأقاموا

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 66.

(2) انظر إمام الحرمين: الشامل ص: 401 والإيجي: المواقف جـ 8 ص: 25.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص: 100.

(4) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ1، ص: 107.

الأدلة العقلية والنقلية على استحالة أن يشبه الله تعالي أحدًا من مخلوقاته، أو أن يشبهه شيء منها.

فهذا هو الأشعري يستدل بالعقل وبالقرآن على أن الله تعالي لا يشبه المخلوقات بأي وجه من وجوه المشابهة؛ لأنه لو أشبهها لكان محدثًا مثلها، وهو تعالى قديم فيستحل أن يشبه المخلوقات، فهو يقول:

"فإن قال قائل: لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات"؟

**قيل له:** لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدوث حكمها، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات أو من بعضها، فإن أشبهها من جميع الجهات كان محدثًا مثلها من جميع الجهات، وإن أشبهها من بعضها كان محدثًا من حيث أشبهها، ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديمًا، وقد قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشوري/ 11] وقد قال تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص/ 4][1].

وكذلك يقرر الباقلاني أن الله تعالى لو أشبه المخلوقات لكان محدثًا مثلها، أو لكانت المخلوقات قديمة مثله تعالى، فهو يقول:

"إذا ثبت أن للعالم صانعًا صنعه ومحدثًا أحدثه، فيجب أن يُعلم أنه لا يجوز أن يكون مُشْبِهًا للعالم المصنوع المحدث؛ لأنه لو جاز ذلك لم يخل: إما أن يشبهه في الجنس، أو في الصورة، ولا يجوز أن يكون مشبها له في الجنس؛ لأنه لو أشبه في الجنس لجاز أن سيكون محدثًا، كالعالم المحدث، أو أن يكون العالم قديمًا كهو؛ لأن حقيقة المشبهين المتجانسين: ما سد أحدهما مسد الآخر وناب منابه، وجازه عليه ما يجوز عليه.

ولا يجوز أن يشبه العالم في الصورة؛ لأن حقيقة الصورة هي الجسم المؤلف، والتأليف لا يكون إلا من شيئين فصاعدًا؛ لأنه لو كان صورة لاحتاج إلى مصور صوره؛ لأن الصورة لا

---

(1) الأشعري: اللمع ص: 19 – 20.

تكون إلا من مصور، وقد بين ذلك تعالى بأحسن بيان فقال تعالي: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ [النحل/ 17](1).

ويرى الأشاعرة أن الله تعالي كما أنه لا يشبه المخلوقات، فكذلك لا يشبه – سبحانه وتعالى – شيء من المخلوقات؛ لأن الله تعالى كما باين المخلوقات بقدمه، فكذلك باينته المخلوقات بحدوثها "وأنَّى يشبه المخلوق خالقه، والمقدور مقدِره، والمصور مصوِره، وكل ذاك من خلقه وصنعه، فاستحال القضاء عليها بمماثلته ومشابهته"(2).

وإذا كان ذلك كذلك، "فليس الباري – سبحانه – بجوهر ولا جسم، ولا عرض، ولا في مكان، ولا في زمان، ولا قابل للأعراض، ومحل للحوادث"(3).

**وسنحاول أن نتناول بالتفصيل كل عنصر من هذه العناصر، فنقول:**

**1- <u>ليس بجوهر:</u>**

يقرر الأشاعرة أن الله تعالى ليس بجوهر، لأنه إن أريد بتسميته جوهرًا اتصافه تعالى بخصائص الجوهر من كونه متحيزًا، أو كما حُد بأنه قابل للأعراض(4), فهذا لا يجوز في حق الله تعالى "لأن كل جوهر متحيز، فهو مختص بحيزه، ولا يخلو من أن يكون ساكنًا فيه، أو متحركًا عنه، فلا يخلو عن الحركة، والسكون هما حادثان، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث"(5), والله تعالى قديم فليس بجوهر.

وكذلك لا يجوز إطلاق لفظ الجوهر عليه تعالى من غير وصفه تعالى بحقيقة الجوهر وخاصيته، لأن التسمية – عند الأشاعرة – إنما تُتلقى من السمع "وليس يشهد لهذه التسمية

(1) الباقلاني الإنصاف ص: 32 الطبعة الثانية – الناشر: مؤسسة الخانجي سنة 1382هـ سنة 1963م.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، ج1، ص 107.

(3) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 103.

(4) إمام الحرمين: الإرشاد ص 46 – 47 الناشر مكتب الخانجي سنة 1369هـ سنة 1950م.

(5) الغزالي: إحياء علوم الدين ج1 ص 106، وانظر الاقتصاد في الاعتقاد، ص 20.

دلالة سمعية، ولا يسوغ في شيء من الملل التحكم بتسمية الباري تلقيبًا"[1].

والأشاعرة بهذا يردون على من أطلق لفظ الجوهر على الله تعلى وسماه بذلك، مثل النصارى، ومحمد بن كرّام من المسلمين.

2- ليس بجسم:

يقرر الأشاعرة أنه لا يجوز أن يسمى الله تعالى جسمًا سواء أريد به حقيقة الجسم من أنه طويل عريض عميق مجتمع، أو لم يرد به ذلك بأن قيل: هو جسم: أي قائم بذاته، أو موجود.

لأننا إذا قلنا: إنه جسم، وقصدنا من لفظة جسم ما نقصده من الأجسام الموجودة بيننا المؤلفة والمركبة من الجواهر، فإن ذلك يؤدي إلى نفي الوحدة الواجبة لله تعالى، ويصير – تعالى – مؤلفًا مركبًا مجتمعًا؛ وهذا باطل لأن الله تعالى ليس مركبًا مؤلفًا مجتمعًا بل هو شيء واحد، والشيء الواحد لا يكون مجتمعًا؛ "لأن أقل قليل الاجتماع لا يكون إلا من شيئين، ولأن الشئ الواحد لا يكون نفسه مجامعًا، والله – عز وجل – شيء واحد فبطل بذلك أن يكون مجتمعًا"[2].

فالأشاعرة يرون أن لا يجوز إطلاق اسم الجسم على الله تعالى حقيقة؛ لأنه حينئذ سيكون مؤلفًا مركبًا، وقد استدلوا على أن الجسم هو المؤلف المركب المجتمع باللغة.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: يدل على ذلك قولهم: رجل جسيم، ويزيد أجسم من عمرو إذا كثر ذهابه في الجهات، وليس يعنون المبالغة في قولهم: "أجسم" و"جسيم" إلا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف؛ لأنهم لا يقولون أجسم فيمن كثرت علومه وقدره وسائر صفاته غير الاجتماع، حتى إذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل: أجسم، ورجل جسيم، فدل ذلك على أن قولهم جسم مفيد للتأليف[3].

(1) إمام الحرمين: الإرشاد ص 47.

(2) الأشعري: اللمع ص 23.

(3) الباقلاني: التمهيد ص: 141 – الناشر دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1366ه سنة 1947م.

ويقول: "إن قال قائل: لم أنكرتم أن يكون القديم سبحانه جسمًا؟ قيل له: لما قدمناه من قبل، وهو أن حقيقة الجسم أنه مؤلف مجتمع بدليل قولهم: رجل جسيم، وزيد أجسم من عمرو، وعلمنا بأنهم يقصرون هذه المبالغة على ضرب من ضروب التأليف في جهة العرض والطول، ولا يوقعونها بزيادة شيء من صفات الجسم سوى التأليف، فلما لم يجز أن يكون القديم مجتمعًا مؤتلفًا، وكان شيئًا واحدًا، ثبت أنه تعالى ليس بجسم"[1].

وقد استدل أبو المظفر الإسفراييني على أن الجسم هو المؤلف بالقرآن الكريم، فقال: "فقد ذكر سبحانه في صفة الجسم الزيادة فقال تعالى: ﴿وَزَادَهُۥ بَسۡطَةً فِي ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِ﴾ [البقرة/ 247] فبين أن ما كان جسما جازت عليه الزيادة والنقصان، ولا تجوز الزيادة والنقصان على الباري سبحانه[2].

**وأما إذا قيل:** إن لله تعالى جسم، وأريد منه أنه قائم بذاته أو موجود، كما ذهب إلى ذلك بعض المجسمة – فإن الأشاعرة لا ينازعون في المعنى، ولكنهم ينازعون في إطلاق هذا الاسم على الله تعالى، إذا إن تسميته تعالى بالأسماء عندهم توقيفية، أي يتوقف إطلاقها على الإذن الشرعي[3], ولم يرد إذن بتلك التسمية، فلا يصح إطلاقها عليه تعالى.

يقول الأشعري: "إن قيل: لم لا تسمونه جسمًا، وإن لم يكن طويلا عريضًا، مجتمعًا، فالأسماء ليست إلينا، ولا يجوز أن نسمي الله تعالى باسم لم يسم به نفسه، ولا سماه به رسوله, ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه"[4].

ويقول الباقلاني: "فإن قالوا: فما أنكرتم من جواز تسميته جسمًا، وإن لم يكن بحقيقة ماوضع له هذا الاسم في اللغة"؟

---

(1) المرجع السابق ص: 148 وانظر إمام الحرمين: الشامل ص: 401.

(2) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 96 مطبعة الأنوار الطبعة الأولى سنة 1359ه سنة 1940م.

(3) انظر الشهرساتني: نهاية الإقدام ص: 129 والإيجي: المواقف جـ 8 ص: 210.

(4) الأشعري: اللمع ص: 24.

قيل لهم: أنكرنا ذلك؛ لأن هذه التسمية لو ثبتت لم تثبت له إلا شرعًا؛ لأن العقل لا يقتضيها، بل ينفيها، وإن لم يكن القديم سبحانه مؤلفًا.

وليس في شيء من دلائل السمع من الكتاب والسنة وإجماع الأمة، وما يستخرج من ذلك ما يدل على وجوب هذه التسمية، ولا على جوازها أيضًا(1).

**اعتراض:**

**وقد اعترض على الأشاعرة، فقيل**: إنكم تطلقون على الله تعالى لفظ الشيء، وتقولون: هو شيء لا كالأشياء، فلم لا تقولون: إنه جسم لا كالأجسام، كما أنه عندكم شيء لا كالأشياء؟

**قد رد القاضي أبو بكر الباقلاني على هذا الاعتراض، فقال**: "إن قولنا: شيء لم يبن لجنس دون جنس، ولا لإفادة التركيب، فجاز وجود شيء ليس بجنس من أجناس الحوادث، وليس بمؤلف، ولم يكن ذلك نقضًا لمعنى تسميته بأنه شيء, وقولنا: جسم موضوع في اللغة للمؤلف دون ما ليس بمؤلف، كما أن قولنا "إنسان" و"محدث" اسم لما وجد عن عدم، ولما له هذه الصورة دون غيرها، فكما لم يجز أن نثبت القديم محدثًا لا كالمحدثات، وإنسانًا لا كالناس قياسًا على أنه شيء لا كالأشياء، لم يجز أن نثبته جسمًا لا كالأجسام؛ لأنه نقض لمعنى الكلام، وإخراج له عن موضوعه وفائدته"(2).

والأشاعرة بنفيهم الجسمية عن الله تعالى يردون على الكرامية وغيرهم من المجسمة الذين أذاعوا أفكارهم التجسيمية، وشغلوا بها أفكار المسلمين.

**3- ليس بعرض:**

يقرر الأشاعرة أن الله تعالى ليس بعرض؛ لأن العرض ما يستدعي ذاتًا تقوم به، وتلك الذات جسم أو جوهر، ومهما كان الجسم أو الجوهر واجب الحدوث كان الحال فيه أيضًا

(1) الباقلاني: التمهيد ص: 150.

(2) نفس المرجع والصفحة.

حادثًا لا محالة، والله تعالى قديم، فلا يمكن أن يكون عرضًا(1).

وأيضًا فإن العرض لا يبقى "وقد أطلق الله سبحانه اسم العرض على شيء يقل بقاؤه، أو لا يعد باقيًا في العرف والعادة حيث قال: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنۡيَا﴾[الأنفال/67] و﴿قَالُواْ هَٰذَا عَارِضٞ مُّمۡطِرُنَا﴾[الأحقاف/ 24](2)".

ولما كان العرض حادثًا وغير باق، فإن الله تعالى لا يصح أن يكون عرضًا؛ إذ هو تعالى قديم، ولا يكون إلا باقيًا.

والأشاعرة يردون بهذا على الحلولية الذين زعموا أن الله تعالي يحل في الأجسام، وقد ذكرنا أن الأشعري قال: إن هذا موجود عند طوائف من النساك.

### 4- لا تحله الحوادث:

يقرر الأشاعرة أن الله تعالى لا يجوز أن تحله الحوادث مطلقًا؛ "لأن ما كان محلاً للحوادث لم يخل منها، وإذا لم يخل منها يكون محدثًا مثلها، ولهذا قال الخليل عليه الصلاة والسلام - :﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ﴾ [الأنعام/ 76] بين به أن من حل به من المعاني بما يغيره من حال إلى حال كان محدثًا لا يصح أن يكون إلهًا(3)".

### 5- الجهة:

كانت مشكلة نسبة الجهة إلى الله تعالى من أهم المشاكل التي أثارت خلافًا شديدًا بين الفرق الكلامية المختلفة في الإسلام، وقد انقسموا تجاه هذه المشكلة إلى قسمين كبيرين:

**أحدهما:** نفى وجود الله تعالى في جهة،و قد ظهر هذا واضحًا عند المعتزلة، وقد ذكرنا رأيهم فيما سبق.

**وثانيهما:** كان يثبت وجود الله تعالى في جهة معينة، وقد قال بهذا المجسمة والمشبهة، فقد

(1) الغزالي: (الاقتصاد في الاعتقاد)، ص 21.

(2) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 96.

(3) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 97 – 98.

ذهب المشبهة إلى أن الله تعالى مختص بجهة الفوق، وصار الغلاة منهم إلى أنه تعالى مماس للصفحة العليا من العرش، وجوزوا عليه الانتقال والتحول وتبدل الجهات والحركات والسكنات، وصار أوائل الكرامية إلى ذلك[1].

فقد قال محمد بن كرّام: إنه تعالى مماس للعرش، والعرض له مكان، وقال: إنه يجوز عليه التحول والانتقال والنزول[2].

ثم تبرأ متأخروا والكرامية من ذلك، ومنعوا مماسة الرب شيئًا من الأجسام، وأبدلوا لفظ المماسة بالملاقاة، فقالوا: إن الله سبحانه وتعالى – بجهة فوق، وأنه ملاق للعرش، وأن بينه وبين العرش بعدًا لا يتناهى، ونفوا التحيز والمحاذاة، وأثبتوا الفوقية والمباينة، وهذا المذهب هو مذهب ابن الهيصم وأتباعه[3].

## رأي الأشاعرة في الجهة:

وجد الأشاعرة حولهم هذين الاتجاهين: الاتجاه الأول كان ينفى الجهة عن الله تعالى، والآخر كان يثبتها، فانحاز الأشاعرة إلى الأول دون الثاني.

وقد رأوا أن التنزيه ونفى التشبيه يقتضي نفى وجود الله تعالى في جهة ومكان، حتى لو كانت هذه الجهة هي جهة الفوق، وحتى لو كان هذا المكان هو العرش؛ لأن في إثبات الجهة إثباتًا للمكان، وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لا محالة، يقول الإمام الغزالي: "إن الجهة منفية؛ لأنها للجسمية تابعة وتتمة.. فإنتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها[4]".

وقد مر بنا أن الأشاعرة أنكروا أن يكون الله تعالى جوهرًا، أو جسمًا أو عرضًا، ويلزم من ذلك أن ينكروا وجود الله تعالى في جهة ومكان؛ لأنه لا يختص بالجهة والمكان إلا الجواهر

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 97 – 98.

(2) انظر: إمام الحرمين: الشامل: ص: 511.

(3) انظر: إمام الحرمين: الشامل ص 511، الشهرستاني: الملل والنحل جـ1، ص: 100.

(4) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص: 35.

والأجسام والأعراض، وهذه كلها حادثة، والله تعالى منزه عن أن يكون حادثًا أو مثل الحوادث، إذ هو سبحانه القديم، وليس كمثله شيء.

**أدلة الأشاعرة على نفي الجهة عن الله تعالى:**

ولقد أتى الأشاعرة بالأدلة العقلية المتعددة على نفي الجهة عن الله تعالى وسنذكر من منها ما يلي:

**أولًا:** لو كان الله تعالي في جهة لصح أن يشار إليه بالحس أنه هنا، أو هناك ،وكل ما يشارك إليه لا يخلو: إما أن يكون منقسمًا، أو غير منقسم، فإن كان منقسمًا كان مركبًا، وإن لم يكن منقسمًا كان في غاية الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ، وكلاهما باطل؛ لأن الله لا يصح أن يكون مركبًا، أو جوهرًا فردًا، وإذن فلا يصح أن يكون في جهة[1].

**ثانيًا:** أن الجهة إما فوق،وإما تحت، وإما يمين، وإما شمال، أو قدام، أو خلف، "فكيف كان – سبحانه – مختصًا بالجهة مع أن الجهة حادثة"؟ وكيف صار مختصًا بجهة بعد أن لم يكن له جهة؟

فهل خلق العالم فوقة، ويتعالى أن يكون له فوق؛ إذ تعالى وتقدس أن يكون له رأس، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس؟ أو خلق العالم تحته، ويتعالى أن يكون له تحت، إذ تعالى وتقدس أن يكون له رجل، والتحت عبارة عما يلي: الرجل، وكل ذلك يستحيل في العقل[2].

**ثالثًا:** لو كان تعالى فوق العالم – كما يدعي المشبهة – لكان محاذيًا له، وكل محاذ لجسم، فإما أن يكون مثله، أو أصغر منه، أو أكبر، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدارن وهذا شأن الحوادث والمخلوقات، ويتعالى عن ذلك الخالق المدبر[3].

وكذلك فإن مما يدل على أن الموجود في جهة حادث أن "ما يحاذي الأجسام يجوز أن يماسها،

(1) الرازي: أساس التقديس ص: 45.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين، جـ1، ص: 107.

(3) نفس المرجع السابق والصفحة.

وما جاز عليه مماسة الأجسام ومباينتها كان حادثًا؛ إذ سبيل الدليل على حدوث الجواهر قبولها للماسة والمباينة"(1).

**رابعًا:** كل صفة قارنها الجواز فهي مستحيلة في حق الإله تعالى، فإن القدم والجواز متناقضان، والعقل قاض بجواز الكون في جهة دون أمثالها(2).

ولو اختص القديم بجهة لوجب أن يكون اختصاصه بها دون سائر الجهات جائزًا مفتقرًا إلى مخصص، وذلك لأن الجهات متساوية الأحكام في حكم جواز الاختصاص، فليس تقدير التحيز ببعضها أولى من تقدير التحيز بسائرها، وإذا ثبت جواز الاختصاص ثبت حدثه(3).

ولما كان الاختصاص بجهة جائزًا، ويحتاج إلى مخصص، وذلك يوجب الحدوث ويتعالى سبحانه أن يكون حادثًا، فلا يمكن أن يكون مختصًا بجهة.

**خامسًا:** لو كان تعالي مختصًا بجهة، لكان محتاجًا في وجوده إلى تلك الجهة، وكونه محتاجًا محال، فكونه في الجهة محال(4).

**سادسًا:** لو كان الله تعالي أزلاً وابدًا مختصًا بجهة لكانت الجهة موجودة في الأزل "فليزم إثبات قديم غير الله تعالى، وهو محال بإجماع المسلمين"(5).

وقد روي أن رجلاً سأل إمام الحرمين عن الحجة في تنزه الله – سبحانه – عن الجهة، فقال: " إن هذا الحديث "لاَ تُفَضِّلُوني على يُونُس بْنِ مَتَّى" يدل على أن النبي (ﷺ) وهو عند سدرة المنتهى لم يكن بأقرب إلى الله من يونس (عليه السلام) وهو في بطن الحوت في قعر البحر، فدل ذلك على أنه تعالى منزه عن الجهات، وإلا لما صح النهي عن التفضيل(6)".

---

(1) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 40.

(2) إمام الحرمين: العقيدة النظامية ص: 14 و15.

(3) إمام الحرمين: الشامل ص: 519، وانظر الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص: 22.

(4) الرازي: أساس التقديس ص: 47.

(5) المرجع السابق ص: 49.

(6) الكوثري: تكملة. الرد على نونية بن القيم هامش السيف الصقيل ص: 36، الطبعة الأولى سنة 1356ه، سنة

وقد رأى إمام الحرمين أنه ليس هناك فارق بين مثبتي الجهة وبين عبده الكواكب، فهو يقول: "ذهبت طوائف إلى وصف الرب بما يتقدس في جلاله عنده من التحيز في الجهة، حتى انتهى غلاة إلى التشكيل والتمثيل – تعالى الله عن قول الزائغين – والذي دعاهم إلى ذلك طلبتهم ربهم من المحسوسات، وما يتشكل في الأوهام، ويتقدر في مجاري الوساوس وخواطر الهواجس، وهذا حيد بالكلية عن الصفات الإلهية، وأي فرق بين هؤلاء وبين من يعبد بعض الأجرام العلوية؟ "(1).

## الرد على أدلة مثبتي الجهة:

رأى الأشاعرة أن مثبتي الجهة قد احتجوا بآيات من القرآن الكريم حملوها على ظاهرها من مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[طه/ 5]، وأنهم احتجوا بأن الخلق يرفعون أيديهم بالدعاء نحو السماء مما يشهد بأن الله تعالى في السماء، وأنهم احتجوا أيضًا بحديث الجارية التي سألها رسول الله (ﷺ) أين الله؟ فأشارات إلى السماء فقالوا: وهذا يدل على أن الله تعالى بجهة الفوق في السماء.

وقد رد الأشاعرة عليهم في كل ما احتجوا به: فأما آيات الاستواء على العرش، فقد ذهب متأخروا الأشعرية إلى صرفها عن ظاهرها، وتأويلها بما يتفق مع تنزيه الله تعالى وتقديسه، عن كل ما يوهم الجسمية والتشبيه.

وأما من أثبت منهم الاستواء صفة، فقد أثبته مع نفي الكيفية عنه بحيث لا يشبه استواء المخلوق، أي مع نفي كل ما يقتضي الحدوث.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: "فإن قيل: أليس قد قال الله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه/ 5]؟ قلنا: بلى قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة، ولكن ننفي عنه أمارة الحدوث، ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق، ولا نقول: إن العرش

---

1937م.

(1) إمام الحرمين: العقيدة النظامية ص: 15 مطبعة الأنوار سنة 136،ه الطبعة الأولى سنة 1948م.

له قرار، ولا مكان؛ لأن الله تعالى كان ولا مكان، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان"[1].

وأما إشارة الداعين في دعائهم إلى السماء، فإن الأشاعرة يرون أنها لا تدل على أن الله تعالى في السماء، وإنما الخلق يرفعون أيديهم بالدعاء نحو السماء؛ لأنها قبلة الدعوات، وهي جهة مثبتة لها شرعًا.

فكما أن البيت الحرام قبلة للناس في الصلوات، ولم يدل على استقبال البيت الحرام في أصل العبادات على أن الله تعالى بجهة المصلين، وكما أن السجود يتخصص بجهة مخصوصة حيث يضع الناس جباهم على الأرض، ولم يدل على كون الإله في الأرض، حيث هناك اتفاق على استحالة كون الله تعالى مختصًا بجهة السجود، فكذلك لا يدل على رفع الأيدي بالدعاء نحو السماء على أن الله تعالى بجهة هي السماء[2].

وأما حديث الجارية وحكمه (ﷺ) لها بالإيمان لما أشارت إلى السماء فقد سألها (ﷺ) لما حسبها عن عباد الأصنام، وقدرها مشركة بالله تعالى، وكان الذي حملها إلى مجلس رسول الله (ﷺ) يسال عن إجزائها في الكفارة، إذا عتقت فامتحنها رسول الله (ﷺ) ليستبين أنها من عبدة اللات والعزى أم من عبدة الرحمن.

ثم لم يصدر منها إلا إشارة، حيث ورد أنها كانت خرساء، فاكتفى منها رسول الله (ﷺ) بذلك، حيث علم أنها ليست من عباد الأصنام، وإشارتها إلى السماء لكي تبين أن معبودها ليس في بيوت الأصنام[3].

ويعارض إمام الحرمين مثبتي الجهة، فيقول مخاطبًا لهم: "لو قلتم إنها عنت بإشارتها إثبات الجهة لله، فبم تنكرون على من يزعم أنها أرادت بإشارتها أن إلهي من دبر السماء ورفعها بغير

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص: 41 الطبعة الثانية مؤسسة الخانجي سنة 1382ه سنة 1963م.

(2) انظر: إمام الحرمين الشامل ص: 565، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص: 23، والرازي: أساس التقدير ص: 76.

(3) انظر: الشامل: ص 567، والاقتصاد في الاعتقاد، ص: 25.

عمد[1]".

**موقف الأشعري من نسبة الجهة إلى الله تعالى:**

كان هذا هو موقف الأشاعرة من نسبة الجهة إلى الله تعالى، فقد نفوا وجود الله تعالى في جهة وأقاموا الأدلة المختلفة على ذلك.

ولكن هناك من ذهب إلى أن الأشعري قد أثبت وجود الله تعالى في جهة الفوق في السماء، ورأى أن الأشاعرة قد انقسموا إلى فريقين: فريق أثبت الجهة وعلى رأسه الأشعري، وفريق نفاها.

وقد انحاز إلى هذا الرأي بعض الباحثين، منهم الدكتور محمود قاسم الذي قرر في مقدمته لكتاب "الكشف عن مناهج الأدلة" أن الأشعري قد أثبت وجود الله تعالي في جهة، وحكم عليه من أجل ذلك بأنه من المشبهة، ثم قال: إن أتباع الأشعري "لم يترددوا في ترك مذهبه الضعيف ليستعيضوا عنه برأي المعتزلة"[2].

وقد تابع الدكتور قاسم في هذا ابن رشد الذي قال عند كلامه عن الجهة: "وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله – سبحانه – حتى نفتها المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي الجويني ومن اقتدى بقوله"[3].

ونحن لا نوافق على أن الأشاعرة قد انقسموا إلى فريقين: أحدهما: أثبت الجهة، والآخر نفاها، ونرى أن الأشاعرة جميعًا على مذهب واحد، وأنهم جميعًا قد نفوا وجود الله تعالى في جهة.

وقد بان لنا مما سبق أن الأشعري قد نفى عن الله تعالى الجسمية، فمن الواجب تبعًا لذلك – كما قرر أتباع الأشعري – أن ينفي عنه – سبحانه – الوجود في جهة ومكان؛ لأن انتفاء

---

(1) الشامل ص: 567.

(2) دكتور: محمود قاسم: مقدمة الكشف عن مناهج الأدلة ص: 79 مكتبة الأنجلو سنة 1955.

(3) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص: 176.

الجسمية يوجب انتفاء الجهة، وإثبات الجهة اعتراف ضمني بالجسمية، والأشاعرة جميعًا قد نفوا عن الله تعالى الجسمية، لأن الأجسام مركبة ومحتاجة إلى مركب، وهي حادثة، والله تعالى منزه عن الحاجة والحدوث.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: "إن كل ما يؤدي إلى الحدوث، أو سمة النقص، فالرب تعالى يتقدس عنه، فمن ذلك أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات"(1).

ومن يقرأ كتاب "اللمع" للأشعري يجد أنه ينفي الجسمية عن الله تعالى، وينزهه – سبحانه – عن كل ما يوهم النقص والحدوث، ويجد أن فكرة التنزيه واضحة في هذا الكتاب.

ولكن من يقرأ كتاب الإبانة يجده مليئًا بالأدلة المختلفة التي تنقض تأويلات المعتزلة لآيات الاستواء، ثم يرى بعد ذلك أن الأشعري قد أورد الأدلة المتعددة لإثبات أن الله تعالى موجود بجهة الفوق على العرش في السماء.

فقد قال: إن الله تعالى مستو على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه/ 5] وقد احتج على أن الله تعالى موجود في السماء بكثير من الآيات كقوله تعالى: ﴿إِلَيۡهِ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ [فاطر/ 10] وقوله في عيسى ابن مريم: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيۡهِ﴾[النساء/ 158]، وبقوله: ﴿يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ﴾ [السجدة/5]، وبقوله حكاية عن فرعون: ﴿وَقَالَ فِرۡعَوۡنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا لَّعَلِّيٓ أَبۡلُغُ ٱلۡأَسۡبَٰبَ ۝٣٦ أَسۡبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبٗا﴾ [غافر/ 36-37] – قال الأشعري: "فكذب فرعون نبي الله موسى – عليه السلام – في قوله: إن الله عز وجل فوق السماوات"(2).

واحتج أيضًا بقوله تعالي: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ﴾[الملك/

(1) الباقلاني: الإنصاف ص: 41.

(2) الأشعري: الإبانة ص: 32.

16] وقال: "فالسموات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السموات قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ لأنه مستو على العرش الذي فوق السموات"(1).

واحتج بحديث النزول فقال: "ومما يؤكد أن الله – عز وجل – مستو على عرشه دون الأشياء كلها، ما نقله أهل الرواية عن رسول الله (ﷺ) أنه قال: ينزل الله عز وجل – كل ليلة إلى السماء الدنيا فيقول: هل من سائل فأعطيه؟ هل من مستغفر فاغفر له، حتى يطلع الفجر"(2).

وكذلك احتج بحديث الجارية الذي روي فيه أن رجلاً أتى النبي (ﷺ) بأمة سوداء فقال: (يا رسول الله: إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها؟ فقال لها النبي (ﷺ): أين الله؟ قالت: في السماء، قال: فمن أنا؟ قالت: أنت رسول الله فقال النبي (ﷺ): اعتقها فإنها مؤمنة).

قال الأشعري: وهذا يدل على أن الله – عز وجل – على عرشه فوق السماء(3).

واحتج أيضًا بأن المسلمين يرفعون أيديهم بالدعاء إلى السماء، وقال "لولا أن الله – عز وجل – على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش، كما لا يحطونها إذا دعوا نحو الأرض"(4).

هذا هو مذهب الأشعري كما يصوره كتاب "الإبانة" يثبت أن الله تعالى موجود في جهة، وهذه الجهة هي جهة الفوق على العرش في السماء، واحتج لهذا الرأي بالأدلة المتعددة، وقد اعتمد على كتاب الإبانة من ذهب إلى أن الأشعري أثبت أن الله تعالى موجود بجهة.

ومذهب الأشعري كما يصوره كتاب "الإبانة" يخالف الصورة التنزيهية التي يصرح بها الأشعري في كتاب "اللمع.

---

(1) الأشعري: الإبانة ص: 32.

(2) نفس المرجع ص: 33.

(3) الأشعري: الإبانة ص: 35.

(4) نفس المرجع ص: 35.

وبهذا يظهر الأشعري متناقضًا، إذ كيف يوفق بين نفي الجسمية عن الله تعالى وبين إثبات الجهة التي تسلتزم الجسمية؟

ونحن نرى أنه لا تعارض ولا تناقض في مذهب الأشعري؛ لأنه لم ينف الجسمية، وأثبت الجهة في كتاب واحد في زمن واحد، بل ظهر ذلك في كتابين مختلفين ألف كل واحد منهما في زمن مختلف عن الآخر.

فالأشعري عقب انقلابه على المعتزلة، ونفضه ثوب الاعتزال، وإعلانه الرجوع إلى مذهب أهل السنة كان جل همه أن يبرز مذهب أهل السنة في الإثبات ونفى التأويل، فألف كتاب "الإبانة" وملأه بالآيات والأحاديث في نصرة هذا المذهب، لكي ينال الرضا والقبول عند أهل السنة، يقول الكوثري:

"وتأليف الإبانة كان في أوائل رجوعه عن الاعتزال إلى معتقد أهل السنة، ومن ظن أنها آخر مؤلفاته فقد ظن باطلاً"[1].

وقد اعتمد على كتاب الإبانة فقط كل من قال: إن مذهب الأشعري هو إثبات وجود الله تعالى في جهة.

وأما نفي الجسمية، وكل ما يقتضي التشبيه فقد ذكره في كتاب (اللمع) الذي ملأه بالأدلة العقلية المتعددة على تنزه الله تعالى عن كل يوم ما يوهم التجسيم والتشبيه.

ولعل الأشعري قد ألف هذا الكتاب في آخر حياته، فيكون "اللمع" بذلك متأخرًا عن "الإبانة" في التأليف، ويكون هو الكتاب الذي يمثل رأي الأشعري الأخير، وقد ارتضى الدكتور حموده غرابة هذا الرأي، فقال:

"إن الصورة السلفية التي يصورها "الإبانة" قد صدرت أولًا، وأن الصورة العقلية التي يصورها "اللمع" قد صدرت أخيرًا، وأنها كانت تحديدًا لمذهب الأشعري في وضعه النهائي

(1) الكوثري: تكملة الرد على نونية ابن القيم ص: 108.

الذي مات صاحبه، وهو يعتنقه، ويعتقد صحته ويدافع عنه، ويرضاه لاتباعه"[1].

ونحن نميل إلى هذا الرأي، ونرى أن مذهب الأشعري في إثبات الجهة كان قد صدر أولًا في كتاب الإبانة، وأن مذهب الأشعري الأخير هو نفي الجهة عن الله تعالى؛ لأنه ما دام قد نفي الجسمية عن الله تعالى فمن الضروري أن ينفى الجهة.

ومما يؤيد هذا الرأي أن ابن عساكر ذكر – عند كلامه عن الجهة – أن الأشعري قال: "إن الله كان ولا مكان، فخلق العرش والكرسي، ولم يحتج إلى مكان، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقه"[2].

ومما يؤكد هذا الرأي أيضًا ويقويه أن الشهرستاني قد ذكر أن الأشعري قال: في مسألة الرؤية: "ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان، وصورة ومقابلة، واتصال شعاع، أو على سبيل انطباع فإن كل ذلك مستحيل"[3].

وذكر ابن عساكر أيضًا أن الأشعري قال: "يرى من غير حلول، ولا حدود ولا تكيف، كما يرانا هو سبحانه وتعالي، وهو غير محدود ولا مكيف، فكذلك نراه، وهو غير محدود ولا مكيف"[4].

**<u>مأخذ أسماء الله تعالى</u>:**

سبق أن بينا الأشاعرة منعوا إطلاق اسم الجوهر والجسم والعرض على الله – تعالى – حتى وإن قيل: إنا نطلقه على الله تعالى بمعنى لا يقتضي في حقة تعالى نقصًا.

والسبب في موقف الأشاعرة هذا هو أن مأخذ أسماء تعالى عندهم هو الإذن والتوقيف الشرعي دون العقل والقياس، كما ذهب إلى ذلك البصريون من المعتزلة.

وقد بين البغدادي موقف الأشاعرة هذا، فقال في كتاب "أصول الدين" في بيان مأخذ أسماء

---

(1) اللمع للأشعري: المقدمة ص: 7.

(2) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص: 150.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1، ص: 92.

(4) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص: 149، 150.

الله من جهة القياس، وإنما يطلق من أسمائه ماورد به في الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة، أو أجمعت عليه الأمة(1).

كان هذا هو مذهب الأشعري ومتابعيه، فقد ذهبوا إلى أنه لا بد من التوقيف وقد صرح الأشعري بهذا، فقال: "لا يجوز أن نسمي الله تعالى باسم لم يسم به نفسه ولا سماه به رسول، ولا أجمع المسلمون عليه ولا على معناه"(2).

وقد تحدثنا عن عرضنا لمذهب المعتزلة في مأخذ أسماء الله تعالى عن تلك المناظرة التي جرت بين الأشعري وأبي علي الجبائي، التي أعلن الأشعري فيها أن مذهبه في إطلاق الأسماء على الله تعالى إنما هو التوقيف والإذن الشرعي، فما ورد الشرع به أطلقه، وما منع الشرع من إطلاقه منعه، ولذلك فقد أطلق حكيمًا على الله تعالى، لأن الشرع ورد به، ومنع عاقلاً لأن الشرع منعه، وإن كان الاسمان بمعنى واحد.

وذهب إلى ذلك أيضًا إمام الحرمين، فقال: "ما ورد الشرع بإطلاقه في أسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه، وما منع الشرع من إطلاق منعناه، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل وتحريم، فإن الأحكام الشرعية إنما تتلقى من مورد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكمًا دون السمع"(3).

هذا هو مذهب الأشعري ومتابعيه، رأوا أنه لا بد من التوقيف والاستناد إلى إذن الشرع، ولكن شارح المواقف ذكر أن القاضي أبا بكر الباقلاني قد خالف في ذلك، فقال: "وقال أبو بكر من أصحابنا: كل لفظ على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه تعالى بلا توقيف، إذا لم يكن إطلاقه موهمًا لما لا يليق بكبريائه.

فمن ثمة لم يجز أن يطلق لفظ العارف؛ لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص: 116، وانظر الشهرستاني نهاية الإقدام ص: 129.

(2) الأشعري: اللمع ص: 24.

(3) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 143.

الفقيه؛ لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعر بسابقة الجهل، ولا لفظ العاقل؛ لأن العقل علم مانع عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقال، وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لاينبغي .. إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى"(1).

وبحسب كلام صاحب شرح المواقف، فإن الباقلاني يكون قد خالف شيخه وبقية الأشاعرة، واتفق مع البصريين من المعتزلة.

ولكننا بالرجوع إلى ما كتبه الباقلاني في "التمهيد" و"الإنصاف" وجدنا أنه لم يخالف في هذا غيره من الأشاعرة، بل اتفق معهم على أنه لا يجوز أن يسمى الله تعالى باسم إلا إذا ورد في الشرع، فقد قال في "التمهيد":

"إن الأمة مجمعة على حظر تسميته عاقلاً، وفطنًا، وحافظًا، وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية، لأنه عالم، ولس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئًا أكثر من العلم".

وأجازوا وصفة بأنه نور، وأنه ماكر، ومستهزئ من جهة السمع، وإن كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه، فدل ذلك على أن المراعى في تسميته ما ورد به الشرع والإذان دون غيره(2).

وقال في كتابه "الإنصاف": "إن أسماء الله تعالى لا تبثت قياسًا، وهذا معنى قول الشيخ – رضى الله عنه – "لا مدخل للعقل والقياس في إيجاب معرفته وتسميته، وإنما يعمل ذلك بفضله من جهته" يعني إما بنص كتاب أو سنة"(3).

وقد ذهب الأشاعرة إلى أنه يجوز وصف الله تعالى بصفة من كل اسم ورد في الشرع، وأما ما لم يرد في الشرع من الأسماء، فلا يجوز وصف الله تعالى به، فقد قال البغدادي في أصول

(1) السيد الشريف: شرح المواقف ج8، ص: 210.

(2) الباقلاني: التمهيد ص: 151.

(3) الإنصاف ص: 41.

الدين:

" وكل ما نطق به القرآن من أسماء الله تعالى، أو وردت به السنة الصحيحة، أو أجمعت عليه الأمة من أسماء تعالى فجائز إطلاقه، وما خرج من هذه الأقسام، فلا يجوز وصف الله – عز وجل – به، ومن سماه بالقياس صار من القياس في إياس[1].

(1) البغدادي: أصول الدين ص: 119.

## صفات المعاني

**نجد الأشاعرة عندما يتكلمون عن الصفات الإلهية يقسمونها إلى:**

1- **صفة نفسية**: وهي تلك الصفة التي لا تتصور ذاته تعالى بدونها، وهي: **"الوجود"** إذ إن الوجود نفس الذات، ولا تقتضي الذات في وجودها معنى زائدًا عليها، وقد عرف الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني صفة النفس، فقال: صفة النفس كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى زائد عليه. وفي عبارة أخرى له قال: صفة النفس كل صفة لا يصح توهم إنتفائها مع بقاء النفس[1].

وعرفها إمام الحرمين، فقال: حقيقة صفة النفس: كل صفة إثبات لنفس لازمة ما بقيت النفس، غير معللة بعلل قائمة بالموصوف[2].

2- **صفات سلبية:** وهي تلك الصفات التي تسلب نقصًا لا يليق به – عز وجل – أي أن مفهومها سلب شيء لا يليق به سبحانه، وذلك مثل القدم إذ هو سلب أولية الوجود.

3- **صفات أفعال**: وهي تلك الصفات التي تشتق له سبحانه من أفعاله، فلأنه تعالى خالق رازق محيي مميت، فله الخلق والرزق والإحياء والإمانة، وهذ الصفات والتي خالق والرزق والإحياء والإماتة وهذ الصفات والتي قبلها لا تقتضى قيام معنى زائد على ذاته وقام به سبحانه. ولم يحدث بين الفرق الكلامية خلاف حول وصف الله تعالى بهذه الصفات.

4- **صفات المعاني:** وهي كل صفة دال الوصف بها على معنى زائد على الذات، كالعالم والقادر ونحوهما، أو هي: كل ما يتوهم انتفاؤه مع بقاء الذات[3].

حول هذا النوع من الصفات حدث الخلاف واشتد بين الأشاعرة باعتبارهم فرقة من الصفاتية، وبين المعتزلة الذين نفوا هذا النوع من الصفات.

---

(1) إمام الحرمين: الشامل ص: 308.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 30، وانظر الشامل ص: 308.

(3) إمام الحرمين: الشامل ص: 308.

وكان الأشعري قد نشأ في أحضان المعتزلة، وتتلمذ على شيخهم في عصره وهو أبو على الجبائي، ووجد الأشعري أن المعتزلة نفوا تلك الصفات، وأقاموا الأدلة العقلية على ذلك.

ولكنه وجد أيضًا "أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة"(1).

ووجد أيضًا، أن بعض السلف قال: إن الله تعالى قديم بقدم كريم بكرم، جواد بجود، إلى أن عد عبدالله بن سعيد الكلابي خمسة عشر صفة على غير فرق بين صفات الذات وصفات الفعل(2).

وجد الأشعري هذا الخلاف حول الصفات، فانحاز – كما يقول الشهرستاني إلى طائفة السلف، وأخذ يؤيد مقالتهم بمناهج كلامية(3). وقال: إن الله تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، حي بحياة، متكلم بكلام سميع بسمع، بصير ببصر(4).

وأثبت الأشعري هذه الصفات، على أنها صفات ذاتية(5)، أي أنها من مقتضيات الذات، ولا تنفك عن الذات ألبتة.

وقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني في الفرق بين صفات الذات وصفات الفعل: إن صفات ذاته هي التي لم تزل ولا يزال موصوفًا بها، وإن صفات أفعاله هي التي سبقها، وكان تعالى موجودًا في الأزل قبلها(6).

واتفق الأشاعرة جميعًا – مع شيخهم – على إثبات تلك الصفات، ولكن حدث الخلاف

---

(1) الشهرستاني الملل والنحل، جـ1، ص: 84.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص: 181.

(3) الشهرستاني الملل والنحل، جـ1، ص: 85.

(4) الشهرستاني الملل والنحل جـ1، ص: 87, والمقريزي: الخطط جـ3، ص: 308.

(5) الأشعري: اللمع ص: 31.

(6) الباقلاني: الإنصاف ص: 26.

بينهم حول صفة البقاء، إذ انقسموا فيها إلى قسمين:

1- **فقال بعضهم:** إن الله تعالى باق ببقاء، وجعل البقاء من صفات المعاني التي تقتضى ثبوت معنى زائد على الذات الإلهية، يقول الشهرستاني:

"قال الصفاتية من الأشعرية والسلف: إن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مريد بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته، و هي صفات أزلية ومعان قائمة بذاته"(1).

2- **ونفى آخرون أن يكون البقاء من صفات المعاني، وقالوا**: إنه ليس وصفًا زائدًا على الذات؛ إذا إن البقاء هو استمرار الوجود.

وقد روي أنه ذهب إلى الرأي الأول: الأشعري والأئمة المتقدمون لمدرسة الأشاعرة، وأنه ذهب إلى الرأي الثاني: أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين والرازي، فقد قال البغدادي في أصول الدين:

"وأثبت البقاء له صفة أزلية جميع أصحابنا غير القاضي أبي بكر محمد بن الطيب، فإنه أثبته باقيًا لذاته"(2).

وقال صاحب شرح مطالع الأنظار: ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري إلى أنه تعالى باق ببقاء قائم بذاته تعالى، ونفى القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والإمام فخر الدين الرازي البقاء(3).

وقد صرح إمام الحرمين بأنه قد ارتضى بأن البقاء ليس صفة من صفات المعاني، وأنه خالف بذلك الأئمة المتقدمين، فقال في كتابه الإرشاد:

---

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص: 181.

(2) البغدادي: أصول الدين ص: 90، ط الأولى استانبول سنة 1346ه سنة 1928م، وانظر الغزالي: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ص: 131 الطبعة الأولى سنة 1381ه سنة 1961 عيسى البابي الحلبي.

(3) شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص: 183، الطبعة الأولى سنة 1323 ه المطبعة الخيرية.

"ذهب العلماء من أئمتنا إلى أن البقاء صفة الباقي، زائدة على وجوده بمثابة العلم في حق العالم, والذي نرتضيه أن البقاء يرجع إلى نفس الوجود المستمر من غير مزيد"(1).

وقال: "والذي نرتضيه أن الباقي باق لنفسه، وليس كونه باقيًا من الأحكام التي توجبها المعاني"(2).

والذي نريد أن نسجله هنا أن الباقلاني في كتابه "التمهيد" قد ذكر صفات المعاني، فعد منها سبعًا فقد قال: إن للقديم – تعالى – حياة وعلمًا وقدرة، وسمعًا وبصرًا، وكلامًا، وإرادة(3), ولم يذكر صفة البقاء.

ولكنه في كتابة "الإنصاف" ذكر صفات المعاني، وعد منها صفة البقاء، فقد قال: إنه قديم بأسمائه وصفات ذاته، التي منها الحياة التي بها بان من الموت والأموات، والقدرة التى بها أبداع الأجناس والذوات، والعلم الذي أحكم به جميع المصنوعات، وأحاط بجميع المعلومات، والإرادة التي صرف بها أصناف المخلوقات، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات، والكلام الذي به فارق الخرس والسكوت وذوي الآفات، والبقاء الذي به سبق المكونات ويبقى به بعد جميع الفانيات(4).

وقد رأى الأشاعرة أن هذه الصفات السبعة أو الثمانية وجبت لله تعالى عن طريق العقل، وثبتت عن طريق الشرع فوجب الإيمان بها، واحتجوا على حصرهم للصفات في السبعة أو الثمانية، بأن هذه الصفات ثبتت له تعالى من وجهين: **أحدهما:** دلالة الفعل، **والثاني:** نفي النقائص عنه تعالى.

أما صفاته التي دلت عليها أفعاله، فهي: القدرة، والعلم، والإرادة؛ لأن وقوع الفعل منه

---

(1) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 138 – 139.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 78.

(3) الباقلاني: التمهيد ص: 152.

(4) الباقلاني: الإنصاف ص: 23.

دليل على قدرته، وترتيب أفعاله دليل على علمه، واختصاص فعله بحال دون حال دليل على قصده وإرادته.

وأما صفاته الواجبة لنفي النقائص عنه تعالى، فهي: السمع والبصر والكلام، وهي لنفى الصمم والعمى والخرس.

وأما وجوب صفة الحياة له تعالى، فلأنها شرط في ثبوت هذه الصفات إذ بدونها لا تثبت هذه الصفات، فهي شرط قدرته وعلمه وإرادته[1].

يقول صاحب التبصير في الدين: "إن صانع العالم حي، قادر عالم، مريد متكلم، سميع، بصير؛ لأن من لم يكن بهذه الصفات كان موصوفًا بأضدادها وأضدادها نقائص وآفات تمنع صحة الفعل، فصحت ثبوت هذه الصفات له من وجهين: **أحدهما**: دلالة الفعل، **والثاني**: نفي النقائص".

وقد دلت على إثبات هذه الصفات ظواهر نصوص القرآن، ووردت جميعها في الأسماء التسعة والتسعين التي استفاضت بها الأخبار في أسماء الرب جل جلاله[2].

## أحكام الصفات:

لقد أثبت الأشاعرة لصفات المعاني أحكامًا أربعة:

**الحكم الأول:** أن هذه الصفات ليست هي الذات، بل زائدة على الذات[3]، فالله تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، مريد بإرادة، حي بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، متكلم بكلام.

وقد خالف الأشاعرة بهذا القول المعتزلة الذين قال بعضهم: إن الله عالم بذاته...إلخ، وقال بعضهم: إن الله عالم بعلم هو ذاته...إلخ.

**وقد ذهب الأشاعرة إلى**: أن هذه الصفات ليست هي الذات؛ لأن للذات مفهومًا وللصفة

(1) البغدادي أصول الدين ص: 78 – 79.

(2) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 99.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص: 60.

مفهوما آخر، ويمكن توهم انتفاء الصفات مع بقاء الذات[1]، ولما كان ذلك كذلك، فإن هذه الصفات ليست هي الذات، بل زائدة على الذات، ولكن إذا كانت الصفات ليست هي الذات، أليس معنى هذا أنها غير الذات، وفي هذا إثبات أغيار قدماء مع الله –قد حكم الأشاعرة بقدم الصفات كما سيأتي– ، وهذا هو الشرك المنافي للتوحيد الذي جاء الإسلام بمحاربته؟

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى حكم بكفر النصارى؛ لأنهم قالوا بقدماء ثلاثة مع الله تعالى، قال تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۚ وَإِن لَّمْ يَنتَهُواْ عَمَّا يَقُولُونَ لَيَمَسَّنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[المائدة/ 73].

وتثليث النصارى هو إثباتهم الأقانيم قدماء مع الله تعالى، فقد أثبتوا لله تعالى أقانيم ثلاثة، وقد عنوا بالأقانيم الصفات: كالوجود والحياة والعلم وسموها الآب والابن وروح القدس، فالوجود هو الأب، والعلم هو الابن، والحياة هي روح القدس[2].

وإذا كان المثبت للقدماء الثلاثة كافرًا، فما الظن بما أثبت سبعة قدماء أو ثمانية أو أكثر؟ وقد وجه المعتزلة هذا الاعتراض إلى الأشاعرة وغيرهم من الصفاتية.

وقد رد الأشاعرة بأن النصارى لم يكفروا بإثباتهم الأقانيم الثلاثة التي هو الوجود والحياة والعلم على أنها صفات لله تعالى قديمة، وإنما كفروا لقولهم بالقدماء المغايرين للذات الإلهية، وقد أثبت النصارى لهذه الصفات خصائص الذوات، فلزمهم القول بوجود الذوات القديمة المتغايرة.

فهم وإن سموا هذه الأقانيم صفات، لكنهم جوزوا عليها الانفكاك والانتقال، فقد زعموا أن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى – عليه السلام – فكانت هذه الأقانيم لذلك ذوات متغايرة؛ لأن الانتقال من خواص الذوات[3].

---

(1) إمام الحرمين: الشامل ص: 308.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1 ص: 201 وما بعدها.

(3) انظر شرح العقائد النسفية ص: 73، وشرح مطالع الانظار ص: 178.

وثبت بهذا أن النصارى قائلون بالذوات القدماء، والذات القديمة هي الإله المستحق للعبادة، وقد حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَـٰثَةٍ﴾ فالآلهة عندهم ثلاثة – ومن أجل هذا حكم الله تعالى بكفرهم.

وليس الحال هكذا عند الأشاعرة وغيرهم من الصفاتية، إذا إنهم قالوا إن الله تعالى ذات واحدة ثبتت لها صفات قديمة بقدمه تعالى، وقائمة به سبحانه، ولم يجيزوا القول بانتقال هذه الصفات أو باستقلالها حتى يمكن إلزامها القول بتعدد الآلهة بناء على قولهم بتعدد الصفات القديمة.

وقد شعر الأشاعرة بأهمية اعتراض المعتزلة هذا وخطورته، فعملوا جهدهم على أن يدرأوا عن أنفسهم إلزام المعتزلة لهم القول بوجود قدماء غير الله تعالى، فأخذوا يؤكدون عدم استقلال الصفات بالوجود عن الذات الإلهية، فقالوا: إن الصفات ليست غير الذات، وقد قال الأشعري: "لا يقال: هي هو، ولا هي غيره، ولا: لا هو, ولا لا غيره"[1].

فالصفات ليست غير الذات لأن معني الغيرية: جواز مفارقة أحد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه[2]، وذلك مثل المفارقة بالزمان والمكان والوجود والعدم.

يقول إمام الحرمين: "قد امتنع مثبتوا الصفات من تسميتها مغايرة للذات، والذي ارتضاه المتأخرون من أئمتنا في حقيقة الغيرين: أنهما الموجودان اللذان يجوز مفارقة أحداهما الثاني: بزمان، أو مكان، أو وجود أو عدم[3]".

ولما كان الله يتعالى عن المفارقة لصفات ذاته، فهو سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته، ولا يجوز القول بأنها تغايره، أو أنها في أنفسها متغايرات؛ لأنه لا توجد الواحدة منها مع عدم

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل ج1، ص: 87.

(2) الأشعري: اللمع ص: 28.

(3) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 137.

الأخرى[1].

وكما أنه لا يجوز القول بأن صفات ذاته أغيار له، ولا أنه في أنفسها متغايرات بحيث يقال: إن هذه الصفة تغاير تلك الصفة، فكذلك لا يجوز أن يقال: توافقه، أو تخالفه، أو تباينه، أو تشبه؛ لأن جميع ذلك يتضمن المغايرة وذلك يتضمن جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر وذلك محال، ولا يجوز أن يقال علمه قدرته، ولا أن يقال إنه غيرها، أو يخالفها، أو يوافقها، أو يشبهها، أو لا يشبهها؛ لأن جميع ذلك يتضمن المغايرة أيضًا وذلك يتضمن وجود أحدهما مع عدم الأخرى، وذلك محال[2].

**الحكم الثاني:** إن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى، ولا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته سواء كان ذلك في محل، أو لم يكن في محل[3].

وقد خالف الأشاعرة بذلك المعتزلة الذين قالوا: إن الله تعالى مريد بإرادة حادثة، وهذه الإرادة الحادثة لا تخلو: إما أن تكون حالة ذات القديم – سبحانه – أو في غيره، أو لا في محل.

ولا يجوز أن تكون حالة في الله تعالى – وإلا كان محلاً للحوادث، وكان حادثًا، ولا يجوز أن تقوم بغيره، وإلا كان الغير هو المريد بها، فلم يبق إلا أن تكون لا في محل[4].

وخالفوا المعتزلة أيضًا الذين قالوا: إن كلام الله تعالى حادث، ولذلك فلا يمكن أن يكون قائمًا به – سبحانه – وإلا كان محلاً للحوادث، وإنما يحدثه الله تعالى بجسم هو جماد، حتى لا يكون هو المتكلم به، بل المتكلم به هو الله – سبحانه –[5].

**الحكم الثالث:** إن هذه الصفات كلها قديمة؛ لأنها إن كانت حادثة كان الله تعالى محلاً للحوادث، وهو محال؛ لأن ما كان محلاً للحوادث لم يخل منها، وإذا لم يخل منها يكون محدثًا

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص: 25، 26, 39.

(2) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 101.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص: 65.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول ص: 447, وما بعدها.

(5) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص: 65.

مثلها[1].

وخالف الأشاعرة بقولهم هذا المعتزلة الذين قالوا بحدوث الإرادة والكلام وخالفوا أيضًا من جوز قيام الحوادث بذاته تعالى مثل الكرّامية الذين قالوا: إن ما يحدث من المحدثات، فإنما يحدث بإحداث الباري سبحانه، والإحداث عبارة عن صفات تحدث في ذاته من إرادة لتخصيص الفعل بالوجود، ومن أقوال مرتبة مثل قوله: "كن"، وأما سائر الأقوال كالإخبار عن الأمور الماضية والآتية والكتب المنزلة على الرسل – عليهم السلام – والقصص والوعد والوعيد والأحكام والأوامر والنواهي والتسمعات للمسموعات والتبصرات للمبصرات، فتحدث في ذاته بقدرة أزلية[2].

**الحكم الرابع:** إن الأسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات صادقة عليه أزلا وأبدًا، فهو تعالى كان ولا يزال حيًا، قادرًا، عالمًا، سميعًا بصيرًا متكلمًا.

وأما ما يشتق له من أفعاله، كالخالق والرازق والمعز والمذل، فقد اختلف في أنه يصدق عليه في الأزل أم لا؟.

**فقال قوم:** هو صادق أزلاً، إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجبًا للتغير، وقال قوم: لا يصدق إذ لا خلق في الأزل[3].

**الأدلة على زيادة الصفات:**

لقد استدل الأشاعرة على أن لله تعالى صفات زائدة على ذاته بالعقل والشرع.

**أولًا: العقل:**

**أما من جهة العقل، فقد استدلوا بقياس الغائب على الشاهد، وقالوا: إن العلة والحد والشرط لا تختلف غائبًا ولا شاهدًا.**

---

(1) المرجع السابق ص: 66.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص: 114، وانظر الملل والنحل جـ1، ص: 100، والبغدادي: الفرق بين الفرق ص: 217.

(3) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص: 72 – 73 وانظر: البغدادي: الفرق بين الفرق ص: 338.

أ- **أما العلة:** فإن علة كون الواحد عالمًا في الشاهد هو ثبوت العلم له، فيجب أن يكون كذلك في الغائب، وذلك "لأن العلة العقلية مع معلولها يتلازمان، ولا يجوز تقدير واحد منهما دون الآخر، فلو جاز تقدير العالم عالمًا دون العلم، لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله بكونه عالمًا، فاقتضى الوصف الصفة كاقتضاء الصفة الوصف، فمن ثبتت له هذه الصفات وجب وصفه بها، كذلك إذا وجب وصفه بها، وجب إثبات الصفة له"[1].

ب- **وأما الحد:** فحد العالم ها هنا من قام به العمل، فكذا حده في الغائب، أي أن حد العالم في الشاهد أنه ذو العلم، والقادر ذو القدرة، والمريد ذو الإرادة، فيجب طرد ذلك في الغائب، لأن الحقيقة لا تختلف شاهدًا وغائبًا[2].

ج- **وأما الشرط:** فإن شرط صدق المشتق على واحد منا في الشاهد ثبوت المشتق منه له، فلو صدق على واحد منا أنه كريم مثلاً، فشرط صدق هذا عليه ثبوت الكرم له، فكذا شرطه فيمن غاب عن الحواس؛ لأن الشرط يجب طرده غائبًا وشاهدًا[3].

وقد وردت النصوص بكونه تعالى قادرًا عالمًا مريدًا سميعًا بصيرًا متكلمًا حيًا، ودل على هذا ظواهر نصوص القرآن الكريم، ووردت في الأسماء التسعة والتسعين التي استضافت بها الأخبار في أسماء الله تعالى.

قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ [آل عمران/ 2] وقال تعالى: ﴿قُلۡ هُوَ ٱلۡقَادِرُ﴾ [الأنعام/ 65] وقال تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام/ 101] وقال تعالى: ﴿فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج/ 16] وقال تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء/ 164] وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء/ 58].

وإذن فما دامت النصوص قد وردت بإطلاق اسم القادر، المريد، العالم الحي، السميع،

---

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص: 182 وانظر المواقف ج1، ص: 45.

(2) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص: 190.

(3) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام ص: 186 والمواقف ج 8, ص: 45.

البصير، المتكلم، وجب أن يتصف بمبدأ الاشتقاق، وهو القدرة، والإرادة، والعلم, والحياة، والسمع والبصر، والكلام.

وقد طعن كثير من العلماء في هذا الدليل، فقالوا: إن قياس الغائب على الشاهد ها هنا قياس فاسد لأمرين:

**أولًا:** أن هذا القياس إنما يستخدم في باب العمل لإفادة الظن، وقد استخدم هنا في باب العقائد لإفادة اليقين.

**وثانيًا:** لو سلم أن هذا القياس يمكن استخدامه هنا، فإن شرط صحته عدم وجود فارق بين المقيس والمقيس عليه، وهنا يوجد فارق؛ إذ إن الصفات في الغائب ليست مثل الصفات في الشاهد، فلعل الفارق بينهما هو المقتضي لزيادتها في الشاهد، وهو المانع من زيادتها في الغائب.

يقول الدكتور محمد شمس الدين: "ويمكن أن يناقش هذا الدليل فيقال: إنه مبنى على قياس أمر على آخر لثبوت حكم المقيس عليه للمقيس، فهو دليل يستعمله الفقهاء لإثبات حكم شرعي، ولا يفيد إلا الظن، ويسمى المناطقة هذا النوع من الأدلة بـ:"التمثيل" ، وهو غير معتبر في العقائد عند المحققين" .

ومع ذلك لو سلمنا اعتباره، فلا نسلم تحقق شرطه هنا؛ لأن شرطه عند الفقهاء هو عدم وجود فارق بين الأصل وهو المقيس عليه وبين الفرع وهو المقيس، وهو ليس بمتحقق هنا.

وبيان ذلك أن القدرة في الشاهد_ أي في المقيس عليه_ قد تزول، وقد تزيد أو تنقص، وليست مؤثرة عند أهل السنة، والأمر ليس كذلك بالنسبة للباري – تعالى – فيجوز أن يكون ذلك الفارق هو المقتضي لزيادة الصفات في الإنسان وقيامها به، وهو المانع من زيادتها على الذات في حق الباري سبحانه[1].

**الدليل الثاني:** أنه تعالى لو كان عالمًا بذاته لا بصفة زائدة هي العلم قادرًا بذاته لا بصفة زائدة

(1) دكتور: محمد شمس الدين: محاضرات في التوحيد طبع دار الأنوار سنة 1383 ه سنة 1964م.

هي القدرة... إلخ؛ لكان المفهوم من العالم هو نفس المفهوم من القادر والمريد والحي، والسميع، والبصير، والمتكلم، لكن الأمر ليس كذلك، إذ إن هذه الأسماء ليست ألفاظًا مترادفة.

وهذا الدليل للأشعري رد به على المعتزلة الذين أنكروا زيادة الصفات على الذات، وهو دليل إلزامي، ألزم به الأشعري المعتزلة القول بذلك، كما يقول الشهرستاني – إلزامًا لا محيص لهم عنه، فهو يقول: "وألزم منكري الصفات إلزامًا لا محيص لهم عنه، وهو أنكم وافقتمونا – بقيام الدليل – على كونه عالمًا قادرًا، فلا يخلوا: إما أن يكون المفهومان من الصفتين واحدًا أو زائدًا، فإن كان واحدًا فيجب أن يعلم بقادريته، ويقدر بعالميته، ويكون من علم الذات مطلقًا علم كونه عالمًا قادرًا، وليس الأمر كذلك، فعلم أن الاعتبارين مختلفان."

فلا يخلو: إما أن يرجع الاختلاف إلى مجرد اللفظ، أو إلى الحال أو إلى الصفة، وبطل رجوعه إلى اللفظ المجرد، فإن العقل يقضي باختلاف مفهومين معقولين، ولو قدر عدم الألفاظ رأسًا ما ارتاب العقل فيما تصوره وبطل رجوعه إلى الحال، فإن إثبات صفة لا توصف بالوجود ولا بالعدم إثبات واسطة بين الوجود والعدم والإثبات والنفي, وذلك محال، فتعين الرجوع إلى صفة قائمة بالذات، وذلك مذهبه(1).

**<u>ثانيا: الشرع:</u>**

وأما من جهة الشرع، فهناك آيات دالة على اتصافه تعالى بهذه الصفات من مثل العلم والقدرة، فقد قال تعالى: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ [النساء/ 166] وقال تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ﴾ [فاطر/ 11] وقال تعالى: ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ [الطلاق/12] وقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾ [فصلت/15] وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ

(1) الشهرستاني الملل والنحل جـ1، ص: 86.

هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات/ 58] والقوة والقدرة واحد في العربية[1].

(1) الإسفراييني: التبصير في الدين ص: 100 وانظر الأشعري: اللمع ص: 29 – 30.

## الصفات الخبرية

سبق أن أوضحنا أن الأشاعرة قد نفوا عن الله تعالى الجسمية والمكان وكل ما يوهم التشبيه، فأحالوا وصفه – تعالى – بالصورة والأعضاء، وقالوا بأنه تعالى لا يحويه مكان، ولا يتحرك، ولا ينتقل، ولا يعتريه مثل ما يعتري البشر، ولذلك فهو – تعالى – لا يشبه أحدًا من مخلوقاته، وليس كمثله شيء.

وإذا، فماذا فعل الأشاعرة أمام تلك الآيات والأحاديث التي تشير – إذا أخذت حرفيًا – إلى التجسيم، وتشبيه الله – تعالى – بمخلوقاته؟

**فمنها:** ما ينسب إلى الله تعالى– إذا حملت على ظاهرها – الأعضاء والحواس.

**ومنها:** ما يصفه تعالى بالوجود في مكان، والتحرك والانتقال من مكان إلى مكان، وذلك مثل: الاستواء على العرش، والفوقية، والمجيء والإتيان، والنزول إلى السماء الدنيا، والوجه والعين واليد.

**ومنها:** ما ينسب إلى الله – تعالى – مثل ما للإنسان من الانفعالات والعواطف البشرية: كالحب والكراهية، والبغض، والفرح والضحك، والعجب... إلخ.

وكل الآيات والأحاديث الواردة في هذا الباب، إذا حلمت على ظاهرها وبمعناها المتبارد منها، فإنها ستؤدي إلى التجسيم والتشبيه، وفي هذا ما يخالف ما ذهب إليه الأشاعرة من التنزيه ونفي التشبيه.

لقد انقسم الأشاعرة حول هذه النصوص الموهمة للتجسيم والتشبيه إلى فرقتين، كما يقول المقريزي في الخطط:

"والأشاعرة يسمون الصفاتية؛ لإثباتهم صفات الله تعالى القديمة، ثم افترقوا في الألفاظ الواردة في الكتاب والسنة – كالاستواء والنزول، والإصبع، واليد، والقدم، والصورة، والجنب, والمجيء – على فرقتين: فرقة تؤول جميع ذلك على وجوه محتملة اللفظ ، وفرقة لم يتعرضوا

للتأويل، ولا صاروا إلى التشبيه"(1).

وإلى هذه الفرقة الأخيرة انتسب بعض أئمة الأشاعرة، وقد أثبتوا لله تعالى من هذه الألفاظ، صفات خبرية زائدة على الصفات السبعة أو الثمانية الثابتة عن طريق الشرع والعقل.

يقول إمام الحرمين: "ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل"(2).

وإذا، فطريق إثبات هذه الصفات – عندهم – إنما هو مجرد النص الثابت في القرآن الكريم، أو خبر الرسول – ﷺ – من غير استناد إلى دليل عقلي – كما هو الشأن في صفات المعاني – بل إن الدليل العقلي يحيل نسبة هذه الصفات على ظاهرها إلى الله تعالى؛ إذ إنها تؤدي إلى التجسيم والتشبيه.

ولكن لما ورد النص الثابت بها قالوا بثبوتها لله – تعالى – صفات خبرية زائدة على الصفات الثابتة عن طريق العقل والشرع.

وقد رأى البعض أن هذه الصفات تنقسم إلى: صفات ذات، وإلى صفات فعل, أما صفات الذات، فمثل: الوجه واليدين، والعين، وأما صفات الفعل، فمثل: الأستواء، والمجئ، والإتيان، والنزول(3).

**موقف الإمام الأشعري من الصفات الخبرية**

من الذين ذهبوا إلى الإثبات الشيخ أبو الحسن الأشعري، فقد أثبت هذه الصفات لورود الخبر الصادق بها، وأثبتها غير مرادفة لسائر صفات المعاني.

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار: "الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله تعالى وراء السبعة: الحياة والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام، أو الثمانية وهي هذه السبعة

(1) المقريزي: الخطط ج3، ص: 310.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 155.

(3) البيهقي: الأسماء والصفات ص: 110, مطبعة السعادة.

مع البقاء، والشيخ أبو الحسن الأشعري أثبت صفات أخر، أثبت الاستواء صفة أخرى واليد صفة وراء القدرة، والوجه صفة وراء الوجود، والعين صفة أخرى، للظواهر الواردة بذكرها"[1].

ويقول ابن تيمية: "والأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة، وبالعقل أخرى، ولهذا يثبت العلو ونحوه مما تنفيه المعتزلة، ويثبت الاستواء على العرش، ويرد على من تأوله بالاستيلاء، ونحوه مما لا يختص بالعرش"[2].

والذي دعا الأشعري إلى أن يتجه إلى مذهب الإثبات هو أنه وجد أن جماعة من السف كانوا يثبتون صفات خبرية، مثل: اليدين، والوجه، ولا يؤولون ذلك، إلا أنهم يقولون: هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية[3]، فلما ترك الأشعري مذهب المعتزلة، وأعلن انضمامه إلى أهل السنة، فقد مال إلى أن يقول بقول هذه الجماعة من السلف. يقول الشهرستاني: "وأثبت – أي الأشعري – اليدين والوجه صفات خبرية، فيقول: ورد ذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد وصغوه[4]" إلى طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل[5]؟

ويقرر ابن عساكر أن الأشعري قد سلك بمذهبه هذا في الإثبات مسلكًا وسطًا بين المعتزلة والمشبهة، إذا إن المعتزلة كانوا يؤولون: اليد بالقدرة أو النعمة، والوجه بالوجود، والاستواء بالاستيلاء، وأن الحشوية المشبهة كانوا يقولون: يده يد جارحة، ووجهة وجه صورة, والاستواء جلوس على العرش وحلول فيه.

---

(1) شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص 184 – الطبعة الأولى سنة 1323ه القاهرة.

(2) ابن تيمية موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج2 ص8 – الطبعة الثانية مطبعة السنة المحمدية سنة 1369ه سنة 195.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1، ص: 84.

(4) الصَّغْو (بفتح وسكون أو بكسر وسكون) الميل ومنه أصغى إلى حديثه أي مال بسمعه إليه: راجع: الزمخشري أساس البلاغة مادة: صغو.

(5) الشهرستاني: الملل والنحل جـ 1، ص: 92.

فسلك – أي الأشعري – طريقة بينهما، فقال: يده يد صفة، ووجه وجه صفة كالسمع والبصر، وقال: الاستواء صفة من صفاته، وفعل فعلة في العرش يسمى استواء(1).

والأشعري حينما أثبت هذه الصفات لله – تعالى – فقد أثبتها مع نفي الكيفية عنه – سبحانه – وقد صرح بمذهبه هذا في كتاب "الإبانة"، فقال: وجملة قولنا: أنا نقر بالله، وملائكته، وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ - لا نرد من ذلك شيئًا.

وأن الله – عز وجل – إله واحد، لا إله إلا هو، فرد صمد، لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، وأن محمدًا عبده ورسوله، أرسله بالهدى ودين الحق.

وأن الله مستو على عرشه، كما قال: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [سورة طه/5] وأن له وجها كما قال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن/ 27] وأن له يدين بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص/ 75] وكما قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [سورة المائدة/ 64] وأن له عينا بلا كيف كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر/ 14].

وندين بأن الله يقلب القلوب، وأن القلوب بين إصبعين من أصابع الله – عز وجل – وأنه عز وجل يضع السماوات على أصبع والأرض على أصبع، كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ بذلك، ونسلم الروايات الصحيحة في ذلك عن رسول الله ﷺ التي رواها الثقات عدل عن عدل، حتى تنتهي الرواية إلى رسول الله ﷺ.

ونقول: إن الله – عز وجل – يجيء يوم القيامة كما قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر/ 22] وأن الله يقرب من عباده كيف شاء كما قال: ﴿وَنَحۡنُ أَقۡرَبُ إِلَيۡهِ مِنۡ حَبۡلِ ٱلۡوَرِيدِ﴾ [سورة ق/ 16] وكما قال: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ ٨ فَكَانَ قَابَ قَوۡسَيۡنِ أَوۡ أَدۡنَىٰ﴾ [النجم 9](2).

(1) ابن عساكر: تبين كذب المفترى ص: 150.

(2) الأشعري: الإبانة ص: 8 وما بعدها.

ومذهب الأشعري هذا لا يختلف عن مذهب أهل الحديث ومذهب عبدالله بن كلاب – كما يقرر الأشعري – فقد جاء في كتاب المقالات: قال أصحاب الحديث: لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله – عز وجل – أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ فنقول: وجه بلا كيف، ويدان وعينان بلا كيف.

وقال عبدالله بن كلاب: أُطلق اليد والعين والوجه خبرًا؛ لأن الله أطلق ذلك، ولا أُطلق غيره، فأقول: هي صفات لله – عز وجل – كما قال في العلم والقدرة والحياة: إنها صفات(1).

وقد أعلن الأشعري في كتابه "الإبانة" التزامه بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث، وأنه من أتباع الإمام – أحمد بن حنبل "لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق، ورفع به الضلال وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشك الشاكين"(2).

ولكن هل القول بالإثبات ومنع التأويل هو القول الوحيد للأشعري، أو أن له قولًا آخر غير ذلك، بجواز التأويل؟

يدعي ابن تيمية أن القول بالإثبات هو الرأي الوحيد للأشعري، وأنه لم يختلف في ذلك كلامه، وليس له في المسألة رأيان أصلاً، فهو يقول: "والأشعري وأئمة أصحابه كأبي الحسن الطبري، وأبي عبدالله بن مجاهد الباهلي، والقاضي أبي بكر، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد، وإبطال تأويلها، ليس له في ذلك قولان أصلاً، بل وجميع من يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله"(3).

وقد تابع ابن قيم الجوزية في هذا أستاذه ابن تيمية، فقال عن موقف الأشعري من الصفات

---

(1) مقالات الإسلاميين ج1، ص: 217 وانظر ج1، ص: 290.

(2) الأشعري: الإبانة ص: 8.

(3) ابن تيمية موافقة ج2 ص11، وانظر رسالة الفرقان مجموعة الرسائل الكبرى ج1 ص105 مكتبة صبيح بمصر سنة 1385 ﻫ سنة 1966م.

الخبرية: "وليس للأشعري في ذلك قولان أصلاً، ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين "[1].

ولكننا بالرجوع إلى كتب بعض علماء المذهب الأشعري، ومن حكوا مقالات الفرق وجدنا أنهم يذكرون للأشعري القولين: الإثبات والتأويل.

يقول الشهرستاني بعد حكاية قول الأشعري في الإثبات:" وله قول أيضًا في جواز التأويل "[2].

وكذلك عندما تعرض صاحب المواقف وشارحه للكلام عن الصفات الخبرية، فقد ذكر أن للأشعري في ذلك قولين.

ففي الاستواء قال صاحب الموقف:" وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه صفة زائدة[3]".

وفي الوجه قال صاحب المواقف:" أثبته الشيخ في أحد قوليه صفة زائدة". وقال شارح المواقف وقال في قول آخر ووافقة القاضي: إنه الوجود[4].

وفي قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ قال صاحب الموقف وقال الشيخ: إنه صفة زائدة، وتارة إنه البصر[5].

وبناء عليه فإنه يكون للأشعري في الصفات الخبرية قولان: قول بالإثبات، وقول بالتأويل، وبهذا يظهر خطأ ابن تيمية وابن قيم الجوزية في قولهما: إنه ليس للأشعري في ذلك قولان أصلاً.

ومما يؤكد أن للأشعري قولاً بجواز التأويل أن البغدادي في أصول الدين قال: وكان شيخنا

(1) ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص 113 – المطبعة المنيرية بمصر سنة 1351ه.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل ج 1، ص: 92.

(3) شرح المواقف ج 8، ص: 110.

(4) المرجع السابق ج 8، ص: 111.

(5) المرجع السابق ج 8 ص: 112.

أبو الحسن الأشعري: يقول لا بد في كل عصر من العلماء من يعلم تأويل ما تشابه من القرآن(1).

**موقف الإمام الباقلاني من الصفات الخبرية:**

ولا يكاد موقف القاضي أبي بكر الباقلاني يختلف عن موقف الأشعري؛ إذ إنه قد ذهب إلى الإثبات تارة، وإلى التأويل أخرى، وأثبت في موقف، وأول في موقف آخر.

وهو حينما أثبت الصفات الخبرية فقد أثبتها مع نفي الحركة والانتقال ونفي الجارحة والأعضاء، فقد قال:

نص تعالى على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات، كما قال – عز وجل –: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص/ 88] وقال: ﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ﴾ [الرحمن/ 27] واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله – عز وجل –: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ [المائدة/ 64] وقوله تعالى: ﴿خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص/ 75] وأنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة ولا هيئة.

والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام – فقال – عز وجل – ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه/ 39] و﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ [القمر/ 14] وأن عينه ليست بحاسة من الحواس، ولا تشبه الجوارح والأجناس.

وأن الله – جل ثناؤه – مستو على العرش ومستول على جميع خلقه كما قال تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [سورة طه/ 5] بغير مماسة وكيفية، ولا مجاورة، وأنه في السماء إله وفي الأرض إله كما أخبر بذلك(2).

ولكن الباقلاني قد أول أحيانًا في تلك الصفات، فقد أول الوجه بالذات في قوله تعالى:

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص: 223 – الطبعة الأولى: استنانبول سنة 1346ه سنة 1928م.

(2) الباقلاني: الإنصاف ص: 24 – 25 الطبعة الثانية مؤسسة الخانجي سنة 1382 ه سنة 1963م.

﴿وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن/ 27] فقال: يعني ذات ربك، وفي قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص/ 88] فقال: يعني ذاته[1].

وكذلك أول أبو بكر الباقلاني تلك النصوص التي تنسب إلى الله – إذا حملت على ظاهرها – مثل ما للإنسان من الانفعالات والعواطف البشرية، كالرضا والغضب والحب والبغض، والولاية والعداوة، وقد ردها الباقلاني إلى صفة الإرادة، وقال: إن الله تعالى لا يصح أن يوصف بهذه الصفات؛ لأنه تعالى قديم منزه عما يلزم عن الرضا والغضب ونحوهما من تغير الطبع وسكونه، فقد قال:

إنه سبحانه لم يزل مريدًا وشائيًا ومحبًا ومغبضًا وراضيًا، وسخطًا، ومواليًا ومعاديًا، ورحيمًا، ورحمانا؛ لأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إراداته في عبادة ومشيئته، لا إلى غضب بغيره، ورضا سكنه طبعًا، وحنق وغيظ يلحقه، وحقد يجده، إذ كان سبحانه متعاليًا عن الميل والنفور[2].

وقال: فإن قيل: قد أثبتم أنه حي، عالم قادر، سميع بصير، متكلم، أفتقولون: إنه يغضب، ويرضى، ويحب ويبغض، ويوالي، ويعادي، وأنه موصوف بذلك؟

قيل لهم: أجل، ومعنى وصفه بذلك: أن غضبه على من غضب عليه، ورضاه عمن رضي عنه، وحبه لمن أحب، وبغضه لمن أبغض، وموالاته لمن والى، وعداوته لمن عادى، أن المراد بجميع ذلك: إرادته إثابة من رضي عنه، و أحبه وتولاه، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه لا غير[3].

والدليل على ذلك أن الغضب والرضا، ونحو ذلك لا يخلوا: إما أن يكون المراد به: إرادته النفع والضرر فقط، أو يكون المراد به: نفور الطبع وتغيره عند الغضب ورقته وميله وسكونه

(1) المرجع السابق ص: 37 – 38.

(2) الباقلاني: الإنصاف ص: 24.

(3) نفس المرجع ص: 39.

عند الرضا، فلما لم يجز أن يكون الباري – جلت قدرته – ذا طبع يتغير وينفر، ولا ذا طبع يسكن ويرق، وأن هذه صفات المخلوقين، وهو يتعالى عن جميع ذلك، ثبت أن المراد ببغضه، ورضاه، ورحمته، وسخطه إنما هو إرادته وقصده إلى نفع من كان في معلومه أنه ينفعه، وضرر من سبق في علمه وخبره أنه يضره لا غير ذلك[1].

**موقف الإمام الجويني – إمام الحرمين– من الصفات الخبرية:**

وذكر ابن تيمية أن أول من اشتهر عنه نفي الصفات الخبرية من الأشاعرة هو: أبو المعالي الجويني[2], وهذا صحيح إذ إننا رأينا – فيما سبق – أن الأشعري والباقلاني قد ذهبا إلى القول بالتأويل أحيانًا.

فالجويني ذهب إلى التأويل في كتابه "الإرشاد" و "الشامل"، وكان يحتم إزالة ظاهر النص، إذا كان يؤيد إلى محال بالنسبة لله – تعالى – ثم تأويله بما يتفق ودلالة العقل, ويليق بجلال الله – سبحانه – أي حمل النص على محمل مستقيم في العقل، وجائز في حقه – تعالى – .

فقد قال في كتابه "الإرشاد" في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [سورة طه/5] فإن قيل: هلّا أجريتم الآية على ظاهرها من غير تعرض للتأويل مصيرًا إلى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلا الله؟

**قلنا**: إن رام السائل إجراء الاستواء على ما ينبئ عنه في ظاهر اللسان وهو الاستقرار فهو التزام للتجسيم، وإن تشكك في ذلك كان في حكم المصمم على اعتقاده التجسيم، وإن قطع باستحالة الاستقرار، فقد زال الظاهر، والذي دعا إليه من إجراء الآية على ظاهرها لم يستقم له[3].

وإذا أزيل الظاهر قطعًا فلا بد بعده في حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص: 40 وانظر التمهيد ص: 48.

(2) موافقة جـ2، ص: 11.

(3) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 41– 42.

موجب الشرع، والإعراض عن التأويل حذرًا من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإبهام، واستزلال العوام، وتطريق الشبهات إلى أصول الدين، وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون(1).

وأما في كتابه "العقيدة النظامية"، فقد رجع عن التأويل، والتزم مذهب السلف في التفويض، وترك معاني الآيات والأحاديث المتشابهة إلى رب العالمين، فقد قال:

قد اختلف مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وامتنع على أهل الحق فحواها وإجرائها على موجب ما تبرزه أفهام أرباب اللسان منها، فرأى بعضهم تأويلها، والتزم هذا المنهج في آي الكتاب، وفيما صح من سنن النبي ﷺ.

والذي نرتضيه رأيًا، وندين به عقدًا، اتباع سلف الملة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع، والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج صحب النبي – ﷺ على ترك التعرض لمعانيها، ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام، والمستقلون بأعباء الشريعة، وكانوا لا يؤلون جهدًا في ضبط قواعد الملة، والتواصي بحفظها، وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها.

فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغًا أو محتومًا؛ لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة، وإذا تصرم عصرهم وعصر التابعين – رضى الله عنهم – على الإضراب عن التأويل، كان ذلك قاطعًا بأنه الوجه المتبع بحق.

فعلى ذي الدين أن يعتقد تنزيه الرب عن صفات المحدثين ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويكل معانها إلى الرب تعالى(2).

**موقف الإمام الرازي من الصفات الخبرية:**

وأخيرًا نأتي إلى الإمام فخر الدين الرازي، فنجد أنه قد نفى تلك الصفات، وأوغل في التأويل

---

(1) إمام الحرمين: الإرشاد ص: 41 – 42.

(2) إمام الحرمين: العقيدة النظامية ص: 23 – 24 مطبعة الأنوار سنة 1367 ه سنة 1948م.

في كتابه "أساس التقديس"، وقد ألف كتابه هذا من أجل هذا الغرض، وقد أخذ يقيم فيه البراهين والأدلة المتعددة على تنزيه الله تعالى عن المشابهة لمخلوقاته بأي وجه من وجوه المشابهة.

وقد ذكر في هذا الكتاب شبه المجسمة والمشبهة العقلية ورد عليها، وأما الآيات والأحاديث التي استندوا إليها والتي تنسب إلى الله تعالى مثل ما للإنسان من المكان والحركة والانتقال، والأعضاء، والانفعالات والعواطف.

مثل: اللقاء، والحجاب والقرب، والمجيء، والنزول، والتجلي، والاستواء، والفوقية، والوجه، والعين، واليد، والقبضة، واليمين، والكف، والإصبع، والأنامل، والساعد، والجنب، والساق، والرجل، والضحك، والفرح، والحياء، وكلها تقتضي التجسيم والتشبيه، فقد عمل الرازي على صرف هذه الآيات والأحاديث عن ظاهرها ثم تأويلها بما يتفق وجلال الله سبحانه.

وقد ظهرت نزعة الرازي التأويلية هذه، حتى في خطبة هذا الكتاب "أساس التقديس" حيث قال: "الحمد لله .. المتعالي عن شوائب التشبيه والتعطيل صفاته وأسماؤه فاستواؤه قهره واستيلاؤه، ونزوله بره وعطاؤه، ومجيئه حكمه وقضاؤه، ووجهه وجوده أو جوده حباؤه، وعينه حفظه وعونه واجتباؤه، وضحكه عفو أو إذنه وارتضاؤه، ويده إنعامه وإكرامه واصطفاؤه"(1).

وقد ذكر الرازي في هذا الكتاب أن التأويل هو مذهب المتكلمين الذين يقولون بوجوب تأويل الآيات المتشابهات، ويحتجون على ذلك: بأن القرآن يجب أن يكون مفهومًا، ولا سبيل إليه في الروايات المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه واجبًا(2).

وبعد أن استعرض الرازي التأويلات المختلفة للآيات والأحاديث المتشابهة، فإنه قد ختم

---

(1) الرازي: أساس التقديس ص: 2 مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر سنة 1354ه سنة 1935م.

(2) المرجع السابق ص: 187.

هذا الكتاب ببيان مذهب السلف فقال: حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله – تعالى – منها شيء غير ظواهرها، ثم يجب تفويض معناها إلى الله – تعالى – ولا يجوز الخوض في تفسيرها[1].

وقد بسط الوجوه المتعددة التي احتج بها السلف على صحة مذهبهم في التفويض وعدم التأويل، وقد سرد تلك الوجوه في استفاضة يظهر منها أنه يميل إلى هذا المذهب، باعتباره الطريق الأسلم والآمن.

وقد روي أنه ألف في آخر حياته كتاب" أقسام اللذات" أعلن فيه أسفه على التوغل في متاهات العقول التي أدت به إلى الحيرة، وأعلن أنه لم يستفد من البحث والتنقيب في العلوم العقلية سوى أن جمع فيه قيل، وقالوا, وقد أنشد في ذلك شعرًا فقال:

نهاية إقدام العقول عقال — وغاية سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسومنا — وحاصل دنيانا أذي ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا — سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا[2]

وقد قرر في هذا الكتاب: إن الأصوب والأصلح هو ترك البحث والتفتيش والتدقيق والرجوع إلى طرق القرآن في الإثبات مع التنزيه، فقال: اعلم أنه بعد التوغل في هذه المضايق، والتعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق، رأيت الأصوب الأصلح في هذا الباب : طريقة القرآن العظيم، والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التنزيه من غير خوض في التفاصيل.

فأقرأ في التنزيه قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ ٱلۡغَنِيُّ وَأَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ

---

(1) نفس المرجع ص: 182.

(2) انظر ابن تيمية: النبوات ص: 90-ط المطبعة السلفية القاهرة سنة 1386 ه وابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص: 121 المطبعة المنيرية بمصر سنة 1351.

شَيْءٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾.

وأقرأ في الإثبات قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ﴾ وفي تنزيهه تعالى عن ما لا ينبغي قوله: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ الآية: وعلى هذا القانون فقس[1].

**تعقيب**:

وإذا كان لنا أن نعقب بكلمة في ختام هذا الموضوع، فإننا نقول: إننا إذا راقبنا تطور حياة علماء الكلام في المذهب الأشعري، فإننا نجد أن السمة الغالبة على معظمهم تظهر حقيقتين أساسيتين في المذهب الأشعري:

**الأولى**: أن هؤلاء العلماء كانوا يلجؤون إلى الأساليب الكلامية والمناهج الفلسفية؛ لكي يواجهوا المشككين من أعداء الإسلام الذين أرادوا الطعن في الإسلام، وذلك بالطعن في القرآن بأنه يشتمل على ما يفيد التجسيم والتشبيه مما يتنافى مع ما يقرره العقل من التنزيه الكامل لله – سبحانه – .

وليدفعوا أيضًا ضلالات أهل الأهواء من المجسمة والمشبهة الذين انحطوا بمعبودهم فجعلوه صمنًا من الأصنام العلوية, أو إنسانًا سماويًا؛ لأنهم قالوا: إنه جسم ووصفوه بصفات المخلوقين المحدثين، ومن عبد جسمًا فقد عبد صنمًا.

**الثانية**: أنهم إذا اصاروا في طور النضوج الفكري تبين لهم لطول معاناتهم بهذه الأساليب والطرق الكلامية الفلسفية، وبنور من الله – تعالى – أن فائدة هذه الأساليب والطرق في الوصول إلى اليقين، وإقناع المشككين وأهل الأهواء أقل من الضرر الذي ترتب على الإلتجاء إليها.

---

(1) ابن قيم الجوزيه: اجتماع الجويش الإسلامية ص: 122, وانظر ابن تيمية: النبوات ص: 90، وموافقة صحيح المنقول ج 1، ص: 93.

لذلك فإنهم كانوا يجنحون إلى ترك الأساليب الكلامية والتأويل، وينفضون أيديهم عن الجدال في الدين، ويرجعون إلى طريقة السلف في أمر العقائد، **وهي الإيمان بدون خوض ولا بحث ولا تفتيش، وتفويض المعنى إلى رب العالمين والاستسلام والتسليم، والقول: آمنا وصدقنا كل من عند ربنا – وكانوا يرون أن هذه الطريقة أسلم وآمن في الوصول إلى الجنة.**

## المذهب الثالث: الحنابلة

**مقدمة:**

نود – قبل الدخول في موضوعنا وهو الصفات الإلهية موقف الحنابلة منها – أن نذكر موقف الإمام أحمد بن حنبل في محنة القول بخلق القرآن، وموقفه من الجدال في مسائل العقيدة، فإذا فرغنا من ذلك فإننا نأخذ في بيان عقيدته، ولنرى هل سار هؤلاء الذين انتسبوا إليه على مواله، أو أنهم خالفوه.

وإذا انتهينا من ذلك فإننا سوف نأخذ في بيان مذهب الحنابلة في الصفات الإلهية على وجه العموم، ثم في بيان مذهبهم في الصفات الخبرية على وجه الخصوص، لأنهم قد شغلوا بها أنفسهم كثيرًا، بل ولا نظن أننا نعدوا الصواب إذا قلنا: إنها كانت الشغل الشاغل لهم، ثم نأخذ في بيان موقفهم من إثبات الجسمية والجهة لله تعالى، وقيام الحوادث بذاته سبحانه.

**الإمام أحمد ومحنة القول بخلق القرآن:**

يروى أن الجعد بن درهم كان أول من تبنى فكرة نفي الصفات الإلهية، فنفى الكلام عن الله تعالى، وزعم أن الله لم يكلم موسى تكليمًا[1]، وكان الجعد يقصد بذلك أن ينفي أن تكون لله – تعالى – صفة قديمة وهي الكلام وإنما كلامه – تعالى حادث مخلوق، ولذلك قال بخلق القرآن، وكان أول من عرف عنه هذا القول في الإسلام، ثم تابعه الجهم بن صفوان، فقد قال ابن عساكر:

وأول من عرف بالقول بخلق القرآن الجعد بن درهم بدمشق، وكان جهم أخذ ذلك القول من الجعد[2].

ونجد ابن تيمية ينسب فكرة نفي الصفات التي تبناها الجعد، وأخذها عنه الجهم بن صفوان إلى مصدر أجنبي عن الإسلام، فيقول عند كلامه على من نفى الصفات عن الله – تعالى – ولم

---

(1) ابن تيمية: رسالة الفرقان بين الحق والباطل، مجموعة الرسائل الكبرى ج 1، ص: 132، ط صبيح سنة 1385 ه سنة 1966م.

(2) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص: 12.

يصفه – سبحانه – إلا بالسلب.

أصل هذه المقالة إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين، وضلال الصابئين .. وأول ما ظهرت هذه المقالة من جعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها، فتنسب مقالة الجهمية إليه، والجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن أعصم وأخذها طالوت من لبيد ابن أعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي (ﷺ).

وكان الجعد هذا فيما قيل من أهل حران، ومنهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة بقايا أهل دين النمروذ والكنعانيين[1].

ولما قامت فرقة المعتزلة اعتنقت آراء الجهمية في الصفات، واعتنقت القول بخلق القرآن، وقد دافع المعتزلة عن عقيدتهم في خلق القرآن دفاعًا حارًا واستطاعوا أن يصلوا إلى أعلى المراكز في الدولة العباسية.

واستطاعوا أن يقنعوا بعقيدتهم هذه المأمون – وهو أحد الخلفاء المشهورين في دولة بني العباس – فزينوا له أن القول بخلق القرآن عقيدة مهمة وأساسية من عقائد الإسلام، وحرضوه على امتحان الناس في عقائدهم، وكان مصير من خالف قول المعتزلة هو التشريد، أو السجن والتعذيب، بل وصل الأمر إلى حد القتل، وكانت محنة شديدة ذهب ضحيتها خلق كثير من الفقهاء والمحدثين.

واستمرت المحنة قائمة في عصر المأمون والمعتصم والواثق، واشتدت على أهل السنة الذين رفضوا القول بخلق القرآن، وطال عنتهم، ولحقهم من التشريد والنكال والعذاب ما لا تقوى على حمله إلا نفوس امتلأت بقوة إيمان وصبر في سبيل عقيدة آمنت بأنها حق، وإن ما يدعو إليه المعتزلة باطل، وقد صور ابن عساكر هذه المحنة، فقال:

أعظم ما كانت المحنة – يعني بالمعتزلة – زمن المأمون والمعتصم، فتورع من مجادلتهم أحمد بن حنبل – رضى الله عنه – فموهوا بذلك على الملوك، وقال لهم: إنهم – يعنون أهل السنة –

---

(1) ابن تيمية: الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى ج 1، ص 435.

يفرون من المناظرة لما يعلمونه من ضعفهم عن نصرة الباطل، وأنه لا حجة بأيديهم، وشنعوا بذلك عليهم، حتى امتحن في زمانهم أحمد بن حنبل وغيره، فأخذ الناس حينئذ بالقول بخلق القرآن، حتى ما كانت تقبل شهادة شاهد، ولا يستفتي قاض، ولا يفتي مفت لا يقول بخلق القرآن(1).

وقد ثبت أهل السنة في هذه المحنة طوال تلك الفترة العصيبة، وعلى رأسهم الإمام أحمد بن حنبل، حتى تولى المتوكل الخلافة، فأمر برفع المحنة ومنع الناس عن المناظرات والجدال في الآراء والمذاهب، وأبعد المعتزلة، وقرب إليه أهل السنة، وأمر بإكرام الإمام أحمد بن حنبل، يقول المسعودي:

ولما أفضت الخلافة إلى المتوكل أمر بترك النظر والمباحثة في الجدال والترك لما كان عليه الناس في أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقاليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحديث، وإظهار السنة والجماعة(2).

وهكذا عاش الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – وسط جوٍ كله بلبلة في الأفكار، واضطراب وانقسام بين الناس في المعتقدات، وإرهاب وإكراه من السلطة للناس، وحمل لهم على اعتناق فكرة لا تستطيع عقولهم أن تفهمها إلا بصعوبة فضلاً عن أن تتقبلها.

ووقف الإمام أحمد بن حنبل في هذه المحنة موقف الصامد المدافع عن السنة وأهلها الذاب عن مذهب السلف الصالح ضد كل الآراء المبتدعة، وقد كان يكره الكلام في مسألة الصفات، وفي مسألة خلق القرآن, وكان أول ما امتحن يقول: القرآن كلام الله ويسكت ولا يزيد على ذلك شيئًا، فقد روي أنه قيل لأحمد: ما تقول في القرآن؟ قال: كلام الله. قيل: أمخلوق؟ قال: كلام الله ما أزيد عليها(3).

---

(1) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص: 116.

(2) المسعودي: مروج الذهب جـ2، ص: 391.

(3) الكوثري: تبيين كذب المفتري هامش ص: 349.

وقد وقف الإمام أحمد بن حنبل في هذه المحنة بعناد وصلابة، وامتنع عن الإجابة بحرف واحد في تلك المسألة، وكان يعلن تمسكه بنص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وكان يقول لممتحنيه: اعطوني شيئًا من كتاب الله، أو سنة رسول الله (ﷺ) أقول به(1).

وكان يقول لست بصاحب كلام، ولا أرى الكلام في هذا، إلا ما كان في كتاب الله، أو في حديث عن النبي (ﷺ)، أو عن أصحابه، فأما غير لك فإن الكلام فيه غير محمود(2).

**نهي الإمام أحمد عن الجدال في الدين**

هكذا وقف الإمام أحمد – في مواجهة تيار المعتزلة المغالي في الاعتداد بالعقل، وتحكيمه في النص – يعلن تمسكه بالنص ولا يحيد عنه، يؤمن به كما ورد، وكان يكره النظر والتدقيق والبحث والتفتيش فيما يتعلق بالعقيدة ، وكان يعلن أن الجدال في الدين بدعة، وأن الواجب على المؤمن هو الاتباع وترك الابتداع، وأن المرء لن يكون من أهل السنة إلا إذا ترك الجدال, وآمن وسلم بكل ما جاء في الكتاب والسنة، فقد قال:

أصول السنة عندنا: التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله (ﷺ) والاقتداء بهم، وترك البدع، وكل بدعة فهي ضلالة، وترك الخصومات، وترك الجلوس مع أصحاب الأهواء، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين.

والسنة عندنا آثار رسول الله (ﷺ) والسنة تفسر القرآن، وهي دلائل القرآن، وليس في السنة قياس، ولا تضرب لها الأمثال، ولا تدرك بالعقول، ولا الأهواء، وإنما هو الاتباع وترك الهوى.

ومن السنة اللازمة التي من ترك خصلة منهاد ولم يقبلها ويؤمن بها لم يكن من أهلها: الإيمان بالقدر خيره وشره، والتصديق بالأحاديث فيه والإيمان بها، لا يقال: لم؟ ولا كيف؟ وإنما هو التصديق بها، ومن لم يعرف تفسير الحديث ويبلغه عقله فعليه الإيمان والتسليم له، مثل

(1) ابن الجوزي: مناقب أحمد ص: 327.

(2) المرجع السابق ص: 156, وانظر السيوطي: صون المنطق ص: 67.

الأحاديث في القدر، ومثل أحاديث الرؤية كلها، وإن نبت عن الأسماع واستوحش منها المستمع، فعلية الإيمان بها، وأن لا يرد منها حرفًا واحدًا، وغيرها من الأحاديث المأثورات عن الثقات.

وأن لا يخاصم ولا يناظر ولا يتعلم الجدال، فإن الكلام في القدر والرؤية، والقرآن وغيرها من السنن مكروه منهي عنه، ولا يكون صاحبه – وإن أصاب بكلامه السنة – من أهل السنة، حتى يدع الجدال، ويسلم ويؤمن بالآثار(1).

وقد بالغ الإمام أحمد بن حنبل في ذم الكلام والجدال في الدين حتى هجر الحارث المحاسبي – مع زهده وورعه – بسبب تصنيفه كتابًا في الرد على المبتدعة، وقال له: ويحك: ألست تحكي بدعتهم أولًا، ثم ترد عليها؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك الشبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث(2). وقال: علماء الكلام زنادقة(3).

وأخرج ابن عبد البر في كتابه " جامع بيان العلم وفضله" قال أحمد حنبل: "لا يفلح صاحب كلام أبدًا، ولا تكاد ترى أحدًا نظر في الكلام إلا وفي قلبه دغل "(4).

وروى ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة أن العباس بن غالب الهمداني قال: قلت لأحمد بن حنبل: "يا أبا عبدالله: أكون في المجلس ليس فيه من يعرف السنة غيري، فيتكلم مبتدع فيه أرد عليه؟ فقال: لا تنصب نفسك لهذا، أخبره بالسنة ولا تخاصم، فأعدت عليه القول: فقال: ما أراك إلا مخاصمًا "(5).

وقال أبو محمد تميم الحنبلي في "عقيدة أحمد" : "وكان – أي أحمد ابن حنبل – يكره الكلام،

(1) انظر ابن أبي يعلي: طبقات الحنابلة جـ 1، ص: 241, 242، مطبعة السنة المحمدية سنة 1371ه سنة 1952 م وابن الجوزي: مناقب أحمد ص: 171، 172، الطبعة الأولى مكتبة الخانجي سنة 1349ه.

(2) الغزالي: إحياء علوم الدين جـ 1، ص: 95.

(3) نفس المرجع السابق والصفحة.

(4) السيوطي: صون المنطق ص: 136.

(5) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة جـ 1، ص: 236.

ويمنع منه، ويغضب لسماعه، ويأمر باتباع الأثر ويقرأ ﴿وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ [الرعد/ 13]".

ويروي: لا تقوم الساعة حتى تكون خصوماتهم في ربهم(1).

وكان يأمر بهجران المناظر بالبدع بعد إرشاده، وترك قوله، ويقول: قد هجر رسول الله (ﷺ) الذين خلفوا، وأمر بهجرانهم، حتى صحت توبتهم، وكان يقول: لا غيبة لأصحاب البدع، وقد قال النبي (ﷺ) في عيينة بن حصن ذالك الأحمق المطاع(2).

وكذلك روي عنه أنه كان يقول: لا تجادلو أهل الكلام وإن ذبوا عن السنة(3), وقال البخاري في كتاب "خلق أفعال العباد" المعروف عن أحمد وأهل العلم أنهم كرهوا البحث، والتنقيب عن الأشياء الغامضة وتجنبوا أهل الكلام، والخوض والتنازع إلا فيما جاء فيه العلم، وبينه رسول الله (ﷺ)(4).

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الإمام أحمد – ذلك السلفي الصالح – كان يعلن تمسكه بالكتاب والسنة, وكان يكره البحث والتنقيب والتفتيش حول ما غاب عنا، وكان يتجنب الجدال والمناظرة في الدين، وكان لا يتكلم في شيء من أمور الدين إلا بما جاء في كتاب الله تعالى, أو في سنة رسول الله (ﷺ) وقد رأى أن صفة أهل السنة هي الإيمان والتسليم، وإرجاء ما غاب عنهم من الأمور إلى الله تعالى، فقد روى عنه أنه قال: من صفة المؤمن من أهل السنة إرجاء ما غاب عنه من الأمور إلى الله(5).

---

(1) عقيدة أحمد لأبي محمد تميم الحنبلي – ملحق بطبقات الحنابلة جـ 2 ص: 270.

(2) المرجع السابق جـ 2، ص: 274.

(3) ابن الجوزي: مناقب أحمد ص: 156.

(4) البخاري: خلق أفعال العباد ص: 145، ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف منشأة المعارف بالأسكندرية سنة 1971م، وانظر صون المنطق ص: 86.

(5) ابن قيم الجوزي: اجتماع الجيوش الإسلامية ص: 83.

**تصريح الإمام أحمد بالكلام**

كان هذا هو الموقف الغالب على الإمام احمد بن حنبل، المنع من المناظرة، والجدال فى الدين، ولكنه إذا رأى اشتداد أهل الكلام فى جدالهم، وخصومتهم لأهل السنة بحيث يضيقون عليهم أمام الناس بإثارة الشبه والمشاكل حتى يظهر أهل السنة فى موقف الضعيف، ويكون لخصومهم الغلبة، فإنه حينئذ يقف متصديًا لأهل الكلام بالرد عليهم، والدفاع عن السنة وأهلها، وفى هذه الحالة فقط يبيح الكلام.

يقول أبو داود السجستانى: "سمعت أحمد سئل : هل لهم رخصة أن يقول الرجل؛ كلام الله ويسكت؟ قال: ولم يسكت؟ لولا ما وقع فيه الناس كان يسعه السكوت، ولكن حيث تكلموا فيما تكلموا، فلأي شيء لا يتكلمون "[1].

ولكن الإمام أحمد حينما كان يبيح الكلام، فلم يكن يبيحه على أساس من طريقة المتكلمين فى الكلام والجدال، ولم يكن يستخدم أساليبهم فى ترتب المقدمات، وتحرير الأدلة، ولم يستخدم أساليبهم فى الرد، إنما كان يبيح الكلام بشرط الاعتماد على النص من كتاب الله تعالى وسنة رسوله (ﷺ) فكان الكلام عنده فى الشرع وبالشرع، وكان الرد على الخصوم وجدالهم إنما هو بالنص الوارد فى الكتاب والسنة.

**عقيدة الإمام أحمد**

ظهر لنا مما سبق أن الإمام أحمد قد أوجب الإيمان والتسليم بكل ما جاء فى الكتاب والسنة دون بحث أو نظر عقلي، وأنه قد نهى عن الخوض فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة، ولم يتكلم فيه الصحابة والتابعون.

ولكن الإمام أحمد رأى حوله فرقًا كثيرة أخذت تتناظر فيما بينها، وأخذت تنشر- عن طريق هذه المناظرات- أفكارها الخاصة بين المسلمين، وكان من هذه الفرق من كان يحكم العقل فى النص، فإن كان النص قرآنًا متعارضًا مع ما وضعه من أصول وقواعد، فإنه يأخذ فى تأويله بما

(1) أبو داود السجستاني: مسائل الامام أحمد بن حنبل ص: 105، ضمن مجموعة تحت عنوان (عقائد السلف).

يتفق مع هذه الأصول والقواعد، وأما إذا كان النص حديثًا نبويًا فإنه إذا استطاع تأويله أوله، وإذا عجز عن ذلك فإنه يرفضه ولا يقبله ويطعن فى الحديث متنًا وسندًا.

ومنهم من كان يأخذ بمدلول اللفظ، وبمعناه المتبادر منه، وكان يصف الله تعالى بما يقتضي تشبيهه بمخلوقاته.

فرأى الإمام أحمد الخطر الشديد على النص من قرآن وسنة وعلى العقدية أيضًا من هذه الاتجاهين، لذلك أعلن عقيدة أهل السنة، وأظهر مذهب السلف، وكانت هذه العقيدة تتلخص فى الايمان والتسليم بما جاء وصفًا لله تعالى على مراد الله تعالى ومراد رسوله (ﷺ)، فكان أحمد -رضى الله عنه- يصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله (ﷺ) بلا تأويل ولا تشبيه ولا كيف ولا معنى، وكان يقرأ الآيات والأحاديث الواردة فى هذا الباب ولا يزيد على ذلك، وكان يرى أن تفسيرها قراءتها والسكوت عليها ولذلك فإنه حينما سئل عن الأحاديث الواردة فى الصفات قال "هذه الأحاديث نرويها كما جاءت"(1).

وقال أبو بكر المروزي: سألت أحمد بن حنبل عن الأحاديث التي تردها الجهمية في الصفات والرؤية والإسراء وقصة العرش؟ فصححها، وقال:" قد تلقتها الأمة بالقبول وتمر الأخبار كما جاءت".(2)

وقال حنبل: "قيل لأبي عبد الله: ينزل الله إلى سماء الدنيا؟ قال: نعم، قلت: نزوله بعلمه، أم بماذا؟ فقال: اسكت عن هذا وغضب غضبًا شديدًا"(3).

وقال الخلال: " أخبرني على بن عيسى أن حنبلاً حدثهم قال: سألت أبا عبد الله عن الأحاديث التي تروى أن الله –عز وجل– ينزل إلى السماء الدنيا، وأن الله يرى، وأن الله يضع قدمه، وما أشبه ذلك.

---

(1) ابن الجوزي: مناقب أحمد ص 156.

(2) ابن أبى يعلى: طبقات الحنابلة جـ1، ص 56.

(3) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة جـ2، ص: 251.

فقال أبو عبد الله : نؤمن بها، ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى، ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على الله قوله، ولا نصف الله بأكثر مما وصف به نفسه، بلا حد ولا غاية ليس كمثله شيء"(1).

وروى حنبل أيضًا عن الإمام أحمد أنه قال: " ليس كمثله شيء فى ذاته، كما وصف نفسه، قد أجمل الصفة، فحد لنفسه صفة ليس يشبه شيء، وصفاته غير محدودة، ولا معلومة، إلا بما وصف به نفسه، فهو سميع بصير بلا حد ولا تقدير، ولا يبلغ الواصفون صفته، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه بما وصف به نفسه، ولا نتعدى ذلك.

نؤمن بالقرآن كله: محكمه، ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفة من صفاته بشناعة شنعت، وما وصف به نفسه من كلام، ونزول، وخلوه بعبده يوم القيامة، ووضعه كنفه عليه، فهذا كله يدل على أنه سبحانه يُرى في الآخرة، والتحديد فى هذا كله بدعه، والتسليم فيه بغير صفة ولا حد، إلا بما وصف به نفسه، سميع بصير، لم يزل متكلمًا، عالمًا، غفورًا، عالم الغيب والشهادة، علام الغيوب، فهذه صفات وصف بها نفسه لا تدفع ولا ترد.

وهو على العرش بلا حد، كما قال: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى {الْعَرْشِ} كيف شاء، المشيئة إليه، والاستطاعة إليه، ليس كمثله شيء، ، وهو خالق كل شيء، وهو سميع بصير بلا حد، ولا تقدير، ولا نتعدى القرآن والحديث – تعالى الله عما يقول الجهمية والمشبهة – ... قال: من قال: بصر كبصري، ويد كيدي، وقدم كقدمي، فقد شبه الله – سبحانه – بخلقه " (2).

هذه هى عقدية الإمام أحمد، وصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله (ﷺ) دون تأويل ولا تشبيه، ولا كيف، ولا معنى، وإنما إيمان وتسليم بكل ما جاء فى القرآن والسنة، كما جاء على مراد الله تعالى ومراد رسوله (ﷺ) ، وتفويض المعنى إلى الله تعالى.

وقد روي أن الإمام أحمد قد أجاز التأويل فى بعض المواضيع القليلة يقول الإمام الغزالي عن

---

(1) المرجع السابق ج2، ص: 252.

(2) ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص: 83 – المطبعة المنيرية بمصر سنة 1351هـ

الإمام أحمد: " سمعت بعض أصحابه يقول: إنه حسم باب التأويل إلا لثلاث ألفاظ، قوله (ﷺ) (الحجر الأسود يمين الله في أرضه) وقوله (ﷺ): "قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن"، وقوله (ﷺ): "إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن" [1].

وذكر الكوثرى فى تعليقه على كتاب " دفع شبه التشبيه" أن حنبلًا حكى أنه سمع الإمام أحمد بن حنبل يقول:

"احتجوا علي يوم المناظرة، فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة وتجيء سورة تبارك، قال: فقلت لهم: إنما الثواب، قال: - جل ذكره – ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾. وإنما تأتي قدرته"[2].

**<u>الغلاة من الحنابلة</u>**

وانتسب إلى الإمام أحمد أناس لم يفهموا دقة مذهبه " ودخل بعض المتأخرين منهم فى نوع من البدعة التي أنكرها الإمام أحمد"[3].

وقد أخذ هذا الفريق من الحنابلة بظاهر النص من القرآن والحديث، وقالوا: نحن نثبت لله تعالى الصفات على ظاهرها وحقيقتها وبمعناها المتبادر منها، فأوقعهم هذا القول فى التجسيم والتشبيه، ولا ينجيهم من هذا قولهم نحن نثبت الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل (أو لا كما نعقل).

وقد ذكر لنا عقدية هؤلاء الغلاة، وذكر أقوالهم فى الصفات الخيرية بالتفصيل، أحد الحنابلة – وهو ابن الجوزي – الذى لم تنزلق قدمه فى التشبيه مثل هؤلاء الغلاة، فقد قال فى كتابه "دفع شبه التشبيه":

**<u>"ورأيت من أصحابنا من تكلم فى الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف منهم ثلاثة: أبو</u>**

---

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين ج1، ص: 103 – 104، وانظر فيصل التفرقة ص: 184.

(2) الكوثري: دفع شبه التشبيه هامش ص: 7، سنة 1345هـ

(3) ابن قيم الجوزية : اجتماع الجيوش الإسلامية ص: 83.

**عبد الله بن حامد، وصاحبه أبو يعلى وابن الزاغوني، فصنفوا كتبًا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله – سبحانه – خلق آدم على صورته فاثبتوا له صورة ووجهًا زائد على الذات، وعينين، وفمًا، ولهوات، وأضراسًا وأضواء لأضواء الوجه، وهي السبحات، ويدين وأصابع، وكفًا، وخنصرًا، وإبهامًا، وصدرًا، وفخذًا، وساقين، ورجلين.**

**وقالوا: ما سمعنا بذكر الرأس. وقالوا: يجوز أن يمس ويمس، ويدني العبد من ذاته. وقال بعضهم: ويتنفس، ثم إنهم يرضون العوام بقولهم: لا كما نعقل.**

وقد أخذوا بالظاهر فى الأسماء والصفات، فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا ألى ما توجبه هذه الظواهر من سمات الحدوث، ولم يقنعوا أن يقولوا: صفة فعل، حتى قالوا: صفة ذات.

ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة، ولا مجيء وإتيان على معنى بر وعطف، ولا ساق على شدة، بل قالوا: نحملها على ظواهرها المتعارفة.

والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين، والشيء إنما يحمل على حقيقته، فإن أمكن صرف صارف حمل على المجاز.

ثم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون: نحن أهل السنة وكلامهم صريح فى التشبيه، وقد تبعهم خلق من العوام" (1).

هذه هى عقدية هؤلاء الحنابلة رأينا أنهم قد أخذوا بالنص على ظاهره وحقيقته، وبمفهومه المتبادر منه، ورفضوا موقف المؤولين، وموقف المفوضين.

وقد ناقضهم ابن الجوزي بأنهم بمسلكهم هذا تجاه الصفات قد خالفوا العقل، وأنهم ابتدعوا بتسميتهم كل ما أضافه الله تعالى إلى نفسه صفة، وأنهم قد أدخلوا فى مذهب الإمام أحمد ما

(1) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه ص: 5- 6 الناشر حسام الدين القدسي سنة 1345هـ

ليس منه، إذ إن حملهم للآيات والأحاديث على ظاهرها يؤدي إلى التجسيم والتشبيه؛ لأن الظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين.

ورأى ابن الجوزي أنهم لو قالوا: نقرأ الآيات والأحاديث ونسكت لما أنكر عليهم أحد، ولكانوا من أتباع الإمام أحمد، وكانوا سلفيين حقًا.

فقد قال: "يا أصحابنا: أنتم أصحاب نقل واتباع، وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل – رحمه الله تعالى – يقول وهو تحت السياط: كيف أقول ما لم يقل؟ إياكم أن تبتدعوا فى مذهبه ما ليس منه.

ثم قلتم فى الأحاديث: تحمل على ظاهرها، فظاهر القدم الجارحة، ومن قال استوى بذاته، فقد أجراه مجرى الحسيات، وينبغي أن لا يهمل ما ثبت به الأصل وهو العقل، فإنا به عرفنا الله تعالى.

فلو أنكم قلتم: نقرأ الأحاديث ونسكت، لما أنكر أحد عليكم، وإنما حملكم على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا فى مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه، فقد كسيتم هذا المذهب شيئًا قبيحًا حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا مجسم"[1].

وقد هاجمهم الشيخ الكوثري هجومًا فيه شدة وإقذاع، ورأى أن دعواهم للسلفية دعوى باطلة، وانما هو حشوية نابتة، فقد قال: "فمن قال: استقر بذاته على العرش، وينزل بذاته من العرش، ويقعد الرسول (ﷺ) معه فى جنبه، وأن نزوله بالحركة والنُقلة بالذات، وأن له ثقلًا يثقل على حملة العرش، وأنه متمكن بالسماء أو العرش، وأن له وجهًا وحدًا وغاية ومكانًا، وأن الحوادث تقوم بذاته، فلا نشك فى زيغه وخروجه وبعده عما يجوز فى الله – سبحانه – وهذا مكشوف جدًا، فلا يمكن ستر مثل تلك المخازي بدعوى السلفية، والذين يدينون بها هو الذين نستنكر عقائدهم، ونستسخف أحلامهم، ونذكرهم بأنهم نوابت حشوية" [2].

---

(1) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه ص : 6 ، 7.

(2) الكوثري: تكملة الرد على نونبة ابن القيم هامش السيف الصقيل – الطبعة الأولى سنة 1356هـ وسنة 1937م ص : 14.

كما ذكر أن العفيف اليافعي قال في " موهم العلل المعضلة فى دفع الشبه، والرد على المعتزلة" فى الجزء الثالث منه: "ومتأخروا الحنابلة غلوا فى دينهم غلوًا فاحشًا، وتسفهوا سفهًا عظيمًا، وجسموا تجسيمًا قبيحًا، وشبهوا الله بخلقه تشبيهًا شنيعًا، وجعلوا له من عباده أمثالًا كثيرة" (1).

وأن أبا بكر بن العربي قال فى العواصم: "أخبرني من أثق به من مشيختي أن القاضى أبا يعلى الحنبلى كان إذا ذكر الله – سبحانه – يقول فيما ورد من هذه الظواهر فى صفاته تعالى" " ألزموني ما شئتم ، فإني ألتزمه، إلا اللحية والعورة"(2).

ونحن نقول: إذا صح هذا القول عن أبي يعلى، فإن قوله هذا لا يختلف عن قول داود الجواربي المشبه، فقد حكي عنه أنه قال: " أعفوني عن الفرج واللحية، واسألوني عما وراء ذلك" (3).

وبسبب هذا الأقوال التى نطق بها هؤلاء الحنابلة، فإن كثيرًا من العلماء طعنوا فى نسبة هؤلاء الناس أنفسهم إلى الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – ورأوا أن ادعاءهم للسلفية ادعاء فاسد، إذا إن هناك فارقًا كبيرًا بين عقيدة هؤلاء الناس فى الله تعالى وصفاته، وبين عقيدة أحمد وغيره من السلف، إذ إن هؤلاء الناس قد قالوا فى الله تعالى وصفاته بما يقتضي التجسيم والتشبيه مما تزدريه العقول، وتصد عنه آيات التنزيه فى محكم كتاب ربنا المبين.

ولقد صرح كثيرٌ من العلماء بأن الإمام أحمد مبرأ من هؤلاء الناس، بل إنه قد ابتلى بنسبتهم أنفسهم إليه، قال الحافظ ابن شاهين: "رجلان صالحان بليا بأصحاب سواء: جعفر بن محمد الصادق، وأحمد بن حنبل "(4).

(1) الكوثري : تكملة الرد على النونية ص: 114.

(2) نفس المرجع والصفحة.

(3) الشهر ستاني: الملل والنحل ج 1، ص : 96

(4) الكوثرى : تكملة الرد على النونية ص: 114.

وقال تقي الدين السبكى: "وأما الحشوية فهي طائفة رذيلة جهال ينسبون إلى أحمد، وأحمد مبرأ منهم، وسبب نسبتهم إليه أنه قام فى دفع المعتزلة وثبت فى المحنة – رضي الله عنه – ونقلت عنه كليات ما فهمها هؤلاء الجهال، فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيء، وصار المتأخر يتبع المتقدم إلا من عصمه الله"(1).

وبعد، فلقد غالى هؤلاء الحنابلة فى الأخذ بظاهر النص، وبمعناه المتبادر منه، وغالوا فى نفيهم المجاز فى النص، ومن ثم منعوا التأويل، واعتبروه شرًا كله، وأنه السبب الذي فرق المسلمين، وأن المعطلة والملاحدة قد دخلو على الدين من جهة التأويل.

وجاء ابن تيمية فأخذ يشرح ذلك المذهب ويضع له قواعده وأسسه، ويبرزه فى صورة منهجية تقف متصدية لمناهج الفرق الأخرى من معتزلة وأشاعرة وغيرهم، وقد حاول ابن تيمية جهده أن ينطق السلف بهذا المذهب، فأخذ فى تفسير كلماتهم، وتأويل أقوالهم لكي تكون ناطقة بما يذهب إليه، وجاء من بعده تلميذه ابن قيم الجوزية فسار على منواله.

## موقف الحنابلة من الصفات الإلهية على وجه العموم

سبق أن بينا أن المعتزلة أنكروا صفات المعاني القديمة الزائدة على الذات الإلهية، وأنهم ذهبوا إلى تأويل النصوص التى يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه.

وكذلك بينا أن الأشاعرة قد أثبتوا صفات المعاني عن طريق العقل والشرع، وقالوا بأنها زائدة على ذاته، وقائمة به، وقديمة بقدمه سبحانه.

وبينا أنهم لم يتفقوا حول رأي واحد فى مسألة الصفات الخبرية، إذ إن بعضهم أثبتها، وبعضهم نفاها، ومن نفاها ذهب إلى تأويل الآيات والأحاديث الواردة فى هذا الباب، أو تفويض معناها إلى الله تعالى بعد صرفها عن ظاهرا.

أما الحنابلة فقد أثبتوا الله – تعالى – كل الصفات الواردة فى الكتاب والسنة، ولم يفرقوا بين صفات ثبتت عن طريق العقل وأخرى ورد بها السمع، ولم يحصروا الصفات الواجبة لله

---

(1) السبكى: السيف الصقيل ص: 15.

تعالى في عدد معين كما فعل الأشاعرة فى صفات المعاني.

يقول ابن تيمية: "إن حصر الصفات فى ثمانية، وإن كان يقوله بعض المثبتين من الأشعرية ونحوهم، فالصواب عند جماهير المثبتة وأئمة الأشعرية، أن الصفات لا تنحصر فى ثمانية، بل لا يحصرها العباد فى عدد معين"(1).

ولذلك رأى الحنابلة أنه يجب إثبات كل ما أثبته الله – تعالى – لنفسه، وما أثبته له رسوله (ﷺ) من أسماء وصفات دون تحدي فى عدد معين، فقد وصف الله – تعالى – نفسه ووصفه رسوله (ﷺ) بصفات كثيرة مثل أنه:

حى، عليم، مريد، قدير، سميع، بصير، عزيز، غفور، رحيم، ودود، أول، آخر، ظاهر، باطن، وأنه : يحب، ويكره، ويرضى، ويغضب ويسخط، وأنه يتكلم، وينادي إلى آخر ما جاء فى القرآن الكريم والسنة الصحيحة الثابتة عن رسول الله (ﷺ) فى أسماء الله – تعالى – وصفاته، فيجب إثبات كل ذلك، واعتقاد أنه كمال فى حق الله – تعالى – يقول ابن تيمية "فالرب – تعالى – مستحق للكمال على وجه التفصيل، كما أخبرت به الرسل، فإن الله – تعالى – أخبر أنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه سميع بصير، وأنه عليم قدير، عزيز حكيم، غفور رحيم، ودود مجيد، وأنه يحب المتقين والمحسنين والصابرين، ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات، ولا يحب الفساد، ولا يرضى لعباده الكفر، وأنه خلق السموات والأرض وما بينهما فى ستة أيام ثم استوى على العرش، وأنه كلم موسى تكليمًا، وناداه وناجاه إلى غير ذلك مما جاء به الكتاب والسنة"(2).

ويقرر ابن تيمية أن ما كان صفة كمال في حق المخلوق، فالخالق أولى أن يوصف به، وما كان صفة نقص فى المخلوق، فالخالق أولى أن ينزه عنه، فهو يقول: "إن كل ما اتصف به المخلوق

---

(1) ابن تيمية: منهاج السنة ج2، ص: 396 – بتحقيق د. محمد رشاد سالم – الناشر مكتبة دار العروبة بمصر سنة 1384هـ، سنة 1964م.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة ج2، ص: 135.

من كمال، فالخالق أولى به، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص، فالخالق أولى بالتنزيه عنه"[1].

بل إن الكمال الذي فى المخلوق إنما استفاده من خالقه، ولذلك فالخالق – سبحانه- أولى أن يوصفه به، يقول ابن تيمية: "إن كل كمال ثبت للمكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه، وهو ما كان كمالاً للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المعلول المدبر، فإنما استفاده من خالقه ومدبره، فهو أحق به منه"[2].

مثلا: "الحياة من حيث هي مع قطع النظر عن تعيين الموصوف بها صفة كمال، وكذلك العلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والفعل ونحو ذلك، وما كان صفة كمال، فهو سبحانه أحق أن يتصف به من المخلوقات، فلو لم يتصف به مع اتصاف المخلوق به لكان المخلوق أكمل منه"[3].

وقد تابع ابن قيم الجوزية أستاذه ابن تيمية، فقرر أن كل ما جاء فى الكتاب والسنة وصفًا لله تعالى إنما هو من صفات الكمال الواجبة لله تعالى، ولو لم يتصف بهذه الصفات للزم النقص فى حقه – تعالى- وهذه الصفات كثيرة، وغير محدودة فى عدد معين، فقد وصف الله – تعالى – نفسه بالسمع والبصر، والفعل باليدين والإتيان، وقد رأى ابن قيم الجوزية أن مما يدل على أن هذه صفات كمال في حق الله – تعالى – أن الله – تعالى – ذكر أن الأصنام لا توصف بهذه الصفات، وأنه تعالى جعل امتناع هذه الصفات بالنسبة للأصنام دليلًا على عدم إلهيتها، وإذا كان ذلك كذلك، فهذه الصفات صفات كمال، والفاقد لها لا يستحق أن يكون إلهًا معبودًا.

يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة معبراً عن رأي ابن قيم الجوزية فى هذا: "قال تعالى فى آلهــة المشرــكين المعطلــين ﴿ أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ

(1) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص: 32 – مطبعة الإمام بمصر.

(2) موافقة جـ1، ص: 14 ، 15.

(3) التدمرية ص: 40 ، 41.

يُبْصِرُونَ بِهَآ أَمْ لَهُمْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ﴾ [ الأعراف / 195]، فجعل سبحانه عدم البطش والسمع والمشي والبصر لهم دليلاً على عدم إلهية من عدمت منه هذه الصفات.

وقد وصف الله – سبحانه – نفسه بضد صفة أوثانهم، وبضد ما وصفه به المعطلة والجهمية، فوصف نفسه بالسمع والبصر والفعل باليدين والمجيئ والإتيان، وذكر ضد ذلك صفات الأصنام التى جعل امتناع هذه الصفات فيها دليلًا على عدم إلهيتها.

فتأمل آيات التوحيد والصفات فى القرآن على كثرتها وتفننها واتساعها تجدها كلها أثبتت الكمال للموصوف بها، وأنه المتفرد بذلك الكمال، فليس له فيه شبيه ولا مثل.

ومن شك في أن صفة السمع، والبصر، والكلام، والحياة، والإرادة، والقدرة، والغضب، والرضى، والفرح، والرحمة كمال، فهو ممن سلب خاصة الإنسانية، وانسلخ من العقل.

ومن شك أن إثبات الوجه واليدين، وما أثبته لنفسه معها من كمال، فهو مصاب فى عقله.

ومن شك أن كونه يفعل باختياره ما شاء، ويتكلم إذا شاء كمال، فهو جاهل بالكمال، والجماد عنده أكمل من الحي الذى لا تقوم به الأفعال الاختيارية "[1].

**نفي مماثلة الله تعالى للمخلوقات**

ولكن ألا يقتضي وصف الله – تعالى – بالصفات التي يوصف بها الخلق من السمع والبصر، والكلام، والحب، والبغض، والفرح، والرحمة... إلخ، ألا يقتضي ذلك مماثلة صفات الله تعالى لصفات المخلوقين، وبالتالي مماثلته تعالى ومشابهته للمخلوقين؟

لقد ثار هذا السؤال، وأجاب عنه ابن تيمية بأنه ليس يوجد بين صفات الله وصفات الخلق اشتراك إلا فى الاسم فقط، وهذا لا يقتضي مماثلة صفاته تعالى لصفات المخلوقين، ولا مشابهته تعالى لخلقه؟

فتسمية الله – تعالى – قادرًا، وتسمية العبد قادرًا لا توجب مماثلة قدرة الله – تعالى – لقدرة العبد، وكذلك تسميته تعالى سمعيًا بصيرًا متكلمًا عالمًا.. إلخ.

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة ج1، ص: 160 – المطبعة السلفية – الحجاز – سنة 1348هـ

مع تسمية المخلوقين بهذه الأسماء لا يستلزم أن يكون عملهم كعمله، ولا قدرتهم كقدرته، ولا سمعهم، ولا بصرهم، ولا كلامهم، كسمعه، وبصره وكلامه.

وذلك لأن الصفة تتبع الموصوف، فإذا كان الموصوف بها الله – تعالى – فله المثل الأعلى فى ذلك، ولا يشركه أحد، بل ولا يقاربه في صفات الكمال، وإذا كان الموصوف بها العبد، فإنه يوصف بها على ما يليق به.

فالصفة تختلف باختلاف الموصوف، فإذا وصف بها الخالق – سبحانه – فهي غير مخلوقة، وإذا وصف بها المخلوق كانت مخلوقة؟

وإذا كان ذلك كذلك، فإن وصف الله – تعالى بالصفات التي توصف بها المخلوقات، لا يقتضي التشبيه بحال. يقول ابن تيمية:

"إذا كان من المعلوم بالضرورة أن من الوجود ما هو قديم واجب بنفسه، وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود، وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما فى مسمى الوجود أن يكون وجود هذا، مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه، ووجود هذا يخصه.

واتفاقهما فى اسم عام لا يقتضي تماثلهما فى مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد، فلا يقول عاقل، إذا قيل له: إن العرش موجود وإن البعوض موجود أن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود"(1).

ولما كان وجود كل شيء يتميز عند الإضافة والتخصيص والتقييد، فإن وجود واجب الوجود غير وجود ممكن الوجود، والاشتراك إنما هو في المعنى الذهني المطلق فقط لا فى الواقع المقيد.

وكذلك صفات الله تعالى، وإن اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين، فإن هذا لا يقتضي التشبيه؛ لأن وصفه تعالى بها – وهو المنزه عن مشابهة الحوادث – إنما هو على ما يليق

(1) ابن تيمية: التدمرية ص: 121

ويتفق مع ذاته العلية، وكمالها المطلق.

فإن الله تعالى إذا وصف نفسه بالعلم، فليس علمه كعلم الناس؛ لأن علمه – تعالى- كامل، وعلم الناس ناقص، ومن هنا حصل التباين، وهكذا فى بقية الصفات.

يقول ابن تيمية: "قد سمى الله نفسه حيا فقال" ﴿ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡحَيُّ ٱلۡقَيُّومُ﴾ وسمى بعض خلقه حيًا، فقال: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَمُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتِ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ وليس هذا الحي مثل هذا الحي؛ لأن قوله : الحي اسم لله مختص به، وقوله: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ﴾ اسم للمخلوق مختص به، وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص، ولكن ليس للمطلق وجود فى الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك، بما يتميز به الخالق عن المخلوق، والمخلوق عن الخالق، ولا بد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته "[1].

ويقرر ابن تيمية أن الله تعالى كما أنه يجب أن يكون موصوفًا بكل كمال، فلا بد أن يكون له أقصى غاية الكمال، بحيث لا يماثله بل ولا يقاربه شيء من الأشياء، ومن هنا تأتى مخالفة صفاته – تعالى – لصفات المخلوقات، فهو يقول:

"فالرب سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها، منزه عن النقص بكل وجه ممتنعٍ، وأن يكون له مثيل فى شيء من صفات الكمال، فلا يماثله بل ولا يقاربه فيها شيء من الأشياء[2].

فمخالفة صفات الله – تعالى – لصفات عباده تأتي من أن ما يوصف به الله تعالى، ويوصف به العباد أيضًا يوصف به الله تعالى على ما يليق بذاته، وله غاية الكمال في ذلك، ويوصف به العبار على ما يليق بهم، إذ الصفة تتبع الموصوف، فإذا كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة.

---

(1) التدمرية: ص: 13.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة جـ2، ص 115.

وإذا كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة، وكما باين الله تعالى المخلوقات بذاته، باينهم أيضًا بصفاته، يقول ابن تيمية:

"كما يجب تنزيه الله عن كل نقص يجب تنزيهه عن أن يماثله شيء من المخلوقات فى شيء من صفات الكمال الثابتة له..

فالنقائص جنسها منفي عن الله تعالى، وكل ما اختص به المخلوق فهو من النقائص التي يجب تنزيه الرب عنها، بخلاف ما يوصف به الرب، ويوصف به العبد، مثل: العلم، والقدرة، والرحمة، ونحو ذلك، فإن هذه ليست نقائص، بل ما يثبت لله تعالى من هذه المعاني فإنه يثبت لله على وجه لا يقاربه فيه أحد من المخلوقات فضلاً عن أن يماثله فيه، وقد سمى الله نفسه حليمًا، سميعًا، بصيرًا، وسمى بعض مخلوقاته بهذه الأسماء مع العلم أنه ليس المسمى بهذه الأسماء من المخلوقين مماثلاً للخالق – جل جلاله – فى شيء من الأشياء" [1].

ويقول: "فمن المعلوم أن ما يتصف به الرب – سبحانه – من صفات الكمال مباين لصفات خلقه أعظم من مباينة مخلوق لمخلوق، ولهذا قال أعلم الخلق بالله فى الحديث الصحيح: لا أحصي ثناء عليك، أنت ما أثنيت على نفسك[2].

**الدليل على نفي مماثلة صفات الله تعالى لصفات المخلوقات**

وقد استدل ابن تيمية على نفي مماثلة صفات الله – تعالى – لصفات المخلوقات بالقرآن وبالعقل.

فمن القرآن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى/11] وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ [مريم/65] وقوله: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا۟ لِلَّهِ ٱلْأَمْثَالَ﴾ [النحل/74].

وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص/4] وقوله: ﴿فَلَا تَجْعَلُوا۟ لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/22] يقول ابن تيمية: "فنزه نفسه عن النظير باسم الكفء،

(1) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص: 76، 77 – المطبعة المنبرية بمصر الطبعة الأولى 1352هـ.

(2) منهاج السنة ج2، ص: 116.

والمثل، والند، والسمي "[1].

وأما من جهة العقل، فهو يرى أنه لا يصح أن توجد مماثلة بين صفات الله – تعالى – وصفات المخلوقات؛ لأن الله – تعالى – قديم، وما سواء حادث، والله واجب الوجود غير قابل للعدم، وما سواهممكن قابل للعدم، بل معدوم مفتقر إلى فاعل مصنوع مربوب محدث؛ ولأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب للأخر، ويمتنع عليه ما يمتنع على الآخر، فلو ماثل الله تعالى غيره من المخلوقات في شيء من الأشياء للزم أن يكون قابلاً للعدم – مفتقرًا إلى فاعل – مربوباً، محدثا، وهذا باطل، فبطل ما أدى إليه، وهو مماثلة الله تعالى فى ذاته وصفاته لشيء من الأشياء.

يقول ابن تيمية: "فهو منزه عن النقص، وعن مساواة شيء من الأشياء له في صفات الكمال، بل هذه المساواة من النقص أيضًا؛وذلك لأن المتماثلين يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر، ويجب له ما يجب له، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه.

فلو قدر أنه ماثل شيئًا في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الشيء، وكل ما سواه ممكن قابل للعدم، بل معدوم – مفتقر إلى فاعل – مصنوع، مربوب، محدث.

فلو ماثل غيره فى شيء من الأشياء للزوم أن يكون هو والشيءالذي ماثله فيه ممكنًا قابلاً للعدم، بل معدومًا، مفتقر إلى فاعل، مصنوعًا مربوبًا، محدثًا[2].

ويرى ابن تيمية أنه لما كان الله – تعالى – لا يشبه المخلوقات لا في ذاته ولا في صفاته بأي وجه من وجوه المشابهة، ولما وجب أن يتصف بكل صفات الكمال، فإنه يجب إثبات كل الصفات الواردة في الكتاب والسنة لله تعالى بدون تشبيه، أو بعبارة أخرى: إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل.

---

(1) ابن تيمية: منهاج السنة ج2، ص: 135.

(2) ابن تيمية: منهاج السنة ج 2، ص 135.

يقول ابن تيمية: "ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسول الله ﷺ - من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، ويثبتون له ما أثبته من الصفات وينفون عنه مشابهة المخلوقات".

يثبتون له صفات الكمال، وينفون عنه ضروب الأمثال ينزهونه عن النقص والتعطيل، وعن التشبيه والتمثيل، إثبات بلا تمثيل، وتنزيه بلا تعطيل: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ رد على الممثلة: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى/11] رد على المعطلة[1].

**الوسطية بين المعطلة والمشبهة**

ويرى ابن تيمية وابن قيم الجوزية أن الحنابلة بمسلكهم هذا في إثبات الصفات لله – تعالى – مع نفي مماثلته للمخلوقات إنما يمثلون الوسطية في الإسلام، فهم وسط بين المعطلة الذين ينفون صفات الله – تعالى – وبين المشبهة، الذين يشبهونه – سبحانه – بالمخلوقات.

يقول ابن تيمية:" وأما أهل السنة والجماعة، فهم في باب أسماء الله وآياته وصفاته وسط بين أهل التعطيل الذين يلحدون في أسماء الله وآياته، ويعطلون حقائق ما نعت به نفسه، حتى يشبهونه بالعدم والموت, وبين أهل التمثيل الذين يضربون له الأمثال، ويشبهونه بالمخلوقات.

فيؤمن أهل السنة والجماعة، بما وصف الله به نفسه، وما وصفه به رسول -ﷺ - من غير تحريف ولا تعطيل، وتكييف ولا تمثيل[2].

ويقول في العقيدة الواسطية:

"إن الفرقة الناجية أهل السنة والجماعة يؤمنون بما أخبر به في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل, ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل هم الوسط في فرق الأمة, كما أن الأمة هي الوسط في الأمم, فهم وسط في باب صفات الله – تعالى – بين أهل التعطيل الجهمية, وأهل التميثل المشبهة[3]

---

(1) ابن تيمية: منهاج السنة ج 2، ص: 80 وانظر التدمرية ص: 5.

(2) ابن تيمية: الوصية الكبرى، مجموعة الرسائل الكبرى ج 1، ص: 277.

(3)أبن تيمية: العقيدة الواسطية مجموعة الرسائل الكبرى ج 1 ص 400

ويقول ابن قيم الجوزية:

" إن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته, ولا في أفعاله، فالعارفون بالله المصدقون لرسله المقرون بكماله يثبتوت له الأسماء والصفات, وينفون عنه مشابهة المخلوقات, فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه, وبين التنزيه وعدم التعطيل, فمذهبهم حسنة بين سيئتين وهدى بين ضلالتين ". [(1)]

**أحكام الصفات:**

بان مما تقدم أن الحنابلة أثبتوا لله – تعالى – جميع الصفات الواردة عن طريق الكتاب والسنة, قالوا: إنها صفات كمال ويجب أن يتصف بها, وقد أعطى الحنابلة للصفات أحكامًا, فقالوا:

1- هي زائدة على الذات الإلهية.

2- وقائمة بها.

3- وقديمة بقدمها.

**الحكم الأول: الصفات زائدة على الذات.**

ذهب الحنابلة الى أن الصفات ذات معان زائدة على ذاته– تعالى –؛ لأنه لا يعقل عالم بدون علم, ولا قادر بدون قدرة, ولا حي بدون حياة، وهكذا الأمر في بقية الصفات.

وقد ذكروا أن الأمام أحمد كان يقول: إن الله – تعالى – عالم بعلم, سميع بسمع, بصير ببصر, وأنه كان يمنع تأويل السمع والبصر بالعلم, فقد ذكر أبو الفضل التميمي الحنبلي أن الإمام أحمد قال:

"إن قولنا: سميع بصير صفة من لا يشتبه عليه شيء, كما قال في كتابه الكريم, ولا تكون رؤية إلا ببصر. يعني من المبصرات, وليس بمعنى العلم, كما يقول المخالفون, ألا ترى الى قوله لموسى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه/ 46 ] وقوله تعالى: ﴿وَإِنۡ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج 3, ص: 359 مطبعة السنة المحمدية بمصر سنة 1375 ه سنة 1955م.

ﵟٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞﵞ [البقرة/ 227].

يدل على أن معنى السميع غير معنى العليم.

وقال عليه السلام: " سبحان من وسع سمعه الأصوات"، ومعنى ذلك من قوله: إنه لو جاز أن يسمع من غير سمع, لجاز أن يعلم بغير علم، وذلك محال فهو عالم بعلم, سميع بسمع. [1]

وقد استدل ابن تيمية على زيادة الصفات على الذات، فقال: "وأما جمهور مثبتة الصفات، فيقولون: لا يكون عالما إلا بعلم, ولا قادرا إلا بقدرة، أي: يمتنع أن يكون عالما من لا علم له, وأن يكون قادرا من لا قدرة له, وأن يكون حيا من لا حياة له".

ولا ريب أان هذا معلوم ضرورة, فإن وجود اسم الفاعل بدون مسمى المصدر ممتنع, وهذا كما قيل: مصل بلا صلاة, وصائم بلا صيام, وناطق بلا نطق[2]، ثم قال:

"فمن أنكر هذه الصفات – صفات الكمال- وقال هو حي بلا حياة, عالم بلا علم, قادر بلا قدرة كان قوله ظاهر البطلان". [3]

وقد وجه ابن تيمية النقض إلى منكري الصفات, وقرر أن الذات المجردة عن الصفات- التي يتحدثون عنها – لا وجود لها إلا في الأذهان، وليس لها وجود خارج الذهن، وليست هي الله, ولا تستحق العبادة, فقال:"إن الذات المجردة عن العلم والقدرة لا حقيقة لها في الخارج, ولا هي الله, ولا تستحق العبادة". [4]

وكذلك اهتم ابن قيم الجوزية – في أماكن عديدة مختلفة من كتبه بإثبات صفات الكمال لله تعالى – وبيان أنها زائدة على الذات, وقد ذكر الأدلة الكثيرة على ذلك، وأخذ في مناقشة الذين

---

(1) أبو الفصل التميمي: أعتماد أحمد: ملحق بطبقات الحنابلة ج2, ص: 293-294

(2)ابن تيمية: منهاج السنة ج2, ص 390

(3) المرجع السابق ج2 390

(4) ابن تيمية: منهاج السنة ج2, ص393

ينفونها ورد عليهم، فهو يقول في كتابه "مدارج السالكين":

"إن أسماء الرب – تبارك وتعالى – دالة على صفات كماله, فهي مشتقة من الصفات, فهي أسماء وأوصاف؛ لأنها لو لم تدل على معان وأوصاف, لم يجز أن يخبر عنها بمصادرها, ويوصف بها.

لكن الله أخبر عنها بمصادرها, وأثبتها لنفسه, وأثبتها له رسوله, كقوله –تعالى – ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [الذاريات / 58 ] فعلم أن القوي من أسمائه, ومعناه: الموصوف بالقوة, فلولا ثبوت القوة لم يكن قويا.

وأيضا لو لم تكن أسماؤه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر عن بأفعالها, فلا يقال: يسمع, ويرى, ويعلم, ويقدر, ويريد, فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها، فإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها.

وأيضا لو لم تكن أسماؤه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسماها باعتبار معنى قام به, فكانت كلها سواء, ولم يكن فرق بين مدلولاتها, وهذه مكابرة صريحة وبهت بين, فإن من جعل اسم القدير هو معنى اسم السميع البصير, ومعنى اسم التواب هو معنى اسم المنتقم, ومعنى اسم المعطي هو معنى اسم المانع, فقد كابر العقل واللغة والفطرة, فنفي معاني أسمائه من أعظم الألحاد فيها"(1)

ولكن إذا كانت الصفات زائدة على الذات, فهل معنى هذا أن لها وجودًا مستقلًا عن الذات؟ مع العلم بأن حجة المعتزلة في نفي – صفات المعاني قائمة على أنه لو كانت لله تعالى صفات قديمة زائدة على ذاته– سبحانه لتعدد القدماء, وهذا ينافي الوحدانية الواجبة لله تعالى, وقد حكم الله تعالى على النصاري بالكفر لقولهم: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾ [المائدة /73 ]

(1)ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج1 ص: 28-29

وقد انبرى الحنابلة للرد على هذا السؤال, فقالوا: مثل غيرهم من الصفاتية إن الممنوع هو وجود ذوات قديمة متعددة؛ لأن هذا هو الشرك المنافي للتوحيد.

وقد حكم الله تعالى بكفر النصاري لقولهم بالذوات المتعددة المستحقة للعبادة، فقالوا: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾, فقال تعالى ردا عليهم: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّآ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾[المائدة/ 73] فحكم تعالى بأن الإله واحد (ولم يقل وما قديم إلا قديم واحد) [1]

وأما القول بوجود ذات واحدة قديمة لها صفات قديمة متعددة فليس بممنوع؛ لأن الموجود المعبود هو الله – تعالى – الموصوف بالصفات، وليس للصفات وجود مستقل وإنما وجودها به تعالى, والصفات زائدة على الذات المجردة عن الصفات, لا على الذات المتصفة بالصفات.

يقول ابن تيمية: "إن الصفات زائدة على الذات أي على الذات المجردة عن الصفات (التي يثبتها النفاة) لا على الذات المتصفة بالصفات, وليس هو اسمًا للذات المجردة حتى يقولوا: نحن نثبت قدماء مع الله تعالى". [2]

ويقرر ابن تيمية أن اسم الله – تعالى – يتناول الذات والصفات, وأن الصفات داخلة في مسمى الذات, فلا توجد الصفات خارجة عن الذات، ولا توجد الذات مجردة عن الصفات, ويذكر ابن تيمية أن هذا هو مذهب أحمد، فيقول : "إن القائل إذا قال: عبدت الله, ودعوت الله, وقال: الله خالق كل شيء ، ونحو ذلك، فاسمه تعالى يتناول الذات والصفات، وليست الصفات خارجة عن مسمى اسمه , ولا زائدة على ذلك, بل هي داخلة في مسمى اسمه, ولهذا قال أحمد فيما صنفه في الرد على الجهمية نفاة الصفات قالوا: إذا قلتم: "الله وعلمه, والله وقدرته والله ونوره" قلتم بقول النصارى؟

فقال: لا تقول: الله وعلمه, والله قدرته, والله نوره, ولكن نقول الله: الله بعلمه وقدرته

---

(1)ابن تيمية: منهاج السنة ج9, ص: 394-395

(2)المرجع السابق: ج2: ص: 390

ونوره هو إله واحد. فبين أحمد أنا لا نعطف صفاته على مسمى اسمه العطف المشعر بالمغايرة، بل ننطق بها يبين أن صفاته داخلة في مسمى اسمه. [1]

ويقرر ابن قيم الجوزية أيضًا أن الصفات لا تنفك عن الذات فيقول: فصفاته داخلة في مسمى اسمه, فتجريد الصفات عن الذات والذات عن الصفات فرض وخيال ذهني لا حقيقة له, وهو أمر اعتباري لا فائدة فيه, ولا يترتب عليه معرفة ولا إيمان, ولا هو علم في نفسه[2]

وكما أن الذات ملازمة للصفات و الصفات ملازمة للذات، فكذلك كل صفة ملازمة للأخرى لا تنفك عنها, ويقول ابن تيمية: "وذاته ملازمة لصفاته, وصفاته ملازمة لذاته, وكل صفة من صفاته ملازمة لصفته الأخرى". [3]

ويرى الحنابلة أنه لا يجوز إطلاق لفظ الغير على الصفات؛ لأنه يوهم وجود أغيار شركاء مع الله تعالى في الأزل, وكما أنه لا يجوز إطلاق لفظ العين على الصفات؛ لأنه يوهم نفيها.

فقد روى أبو محمد تميم الحنبلي أن أحمد قال: "إن صفات الباري تعالى لا هي هو, ولا غيره, وإنما هي صفات لموصوف مجموع ذكرها مع المذكور هي إلهيته, فهو – سبحانه – واحد بصفاته". [4]

وقال ابن تيمية: "ومذهب سلف الأمة والأئمة, أنهم لا يطلقون لفظ الغير على الصفات, لا نفيًا ولا إثباتًا, فلا يطلقون القول بأنها غيره, ولا بأنها ليست غيره؛ إذ اللفظ مجمل، فإن أراد المطلق بالغير المباين فليست غيرًا وإن اراد بالغير ما قد يعلم احدهما دون الآخر، فهي غيرٌ. [5]

---

(1)ابن تيمية: موافقة ج2, ص227 وانظر منهاج السنة ج2, ص:386

(2)ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين. ج3, ص 362

(3)ابن تيمية منهاج السنة ج2 ص:96

(4)أبو محمد تميم: عقيدة أحمد: ملحق بطبقات الحنابلة ج2, ص: 370

(5)ابن تيمية: موافقة ج2, ص:102

## الحكم الثاني
## الصفات قائمة بالذات

يرى الحنابلة أن الصفات قائمة به تعالى, إذ هي لا تقوم بنفسها, لأن الصفات لا تقوم إلا بموصوف, يقول ابن تيمية: "لا يجوز أن تقوم صفات الله بأنفسها, بل بموصوف, وكذلك صفات العباد لا يجوز أن تقوم بأنفسها بل بموصوف".(1)

وكذلك لا يجوز أن تقوم صفات الله – تعالى بغيره, وإلا لما كانت صفات لله – تعالى – بل كانت صفات من قامت به .

يقول ابن تيمية: "إن الكلام والقدرة والعلم وسائر الصفات إنما يتصف بها من قامت به .. ولا يعرف في لغة ولا عقل, قائل متكلم, إلا من يقوم به القول والكلام". (2)

ويقول في رده على ابن المطهر الشيعي: "وإن قلت: أثبتوا له صفات قائمة به, قديمة بقدمه, وهي صفات الكمال كالحياة والعلم والقدرة,فهذا هو الحق, وهل ينكر هذا إلا مخذول مسفسط " (3).

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة:" إن أتباع الرسل الذين تلقوا هذا الباب عنهم: أثبتوا لله صفة الكلام, كما أثبتوا له سائر الصفات, ومحال قيام هذه الصفة بنفسها, كما يقوله بعض المكابرين: إنه خلق الكلام لا في محل، ومحال قيامها بغير الموصوف بها, كما يقوله المكابر الآخر: إنه خلق في محل, فكان هو المتكلم به دون المحل. قالوا: والكلام الحقيقي هو الذي يوجد بقدرة المتكلم وإرادته قائمًا به لا يعقل غير هذا"(4).

**الحكم الثالث: صفات الله قديمة.**

ذهب الحنابلة الى أن صفات الله تعالى قديمة؛ وذلك لأنها ملازمة للذات, وما دامت الذات

---

(1)ابن تيمية: منهاج السنة ج2 ص:497

(2)المرجع السابق ج2, ص: 290-292

(3)نفس المرجع ج2, ص: 290

(4)ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة ج2, ص: 293

قديمة فالصفات قديمة, وقد حكوا أن الإمام أحمد بن حنبل قال: " إن الله قديم بصفاته التي هي مضافة إليه في نفسه"[(1)]

وأنه قال: "من قال: إن الله – عز وجل – لم يكن موصوفًا حتى وصفة الواصفون, فهو بذلك خارج عن الدين". [(2)]

ولكن إذا كانت صفات الله تعالى قديمة – كما صرحوا بذلك – فكيف يوفق الحنابلة بين قولهم هذا, وقولهم بقيام الأمور المتجددة في ذاته تعالى, فإنهم يقولون بقيام الصفات الاختيارية –قيام الحوادث–بذاته تعالى, مثل كونه يتكلم بمشيئته, مثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم, ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم, ويقولون إن هذه صفات قائمة بذاته, وحادثة في ذاته سبحانه, وقد صرح بهذا ابن تيمية وابن قيم الجوزية.

فهذا هو ابن تيمية يثبت هذه الصفات وينقض كلام ابن كلاب ومن تبعه لنفيهم هذه الصفات، ويقول: " وابن كلاب ومن تبعه كالأشعري وأبي العباس القلانسي,ومن تبعهم أثبتوا الصفات, لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته, ومثل كون فعله الاختياري يقوم بذاته, ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم ويغضب ويبغض الكافرين بعد كفرهم، ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ﴾[التوبة / 105 ]. فأثبت رؤية مستقبلة, ومثل كونه نادى موسى حين أتى لم يناده قبل ذلك بنداء قام بذاته[(3)].

نعم, كيف يوفق الحنابلة بين قولهم بأن الصفات قديمة, وقولهم بقيام الصفات الاختيارية بذاته تعالى وهي حادثة؟

يجيبنا ابن تيمية عن هذا التساؤل بأن الصفات قديمة إلا أن منها ما هو قديم الجنس حادث

---

(1)ابو الفضل التميمي: اعتقاد أحمد ملحق بطبقات الحنابلة ج2, ص298

(2)أبو محمد التميمي: عقيد أحمد: طبقات الحنابلة ج2, ص:270

(3)ابن تيمية: رسالة الفرقان: مجموعة الرسائل الكبرى ج1, ص:99.

الأفراد, أي أن الصفة قديمة, ولكن تحدث في ذاته تعالى أفرادها, وذلك مثل العلم والإرادة والسمع, والبصر والكلام.

يقول ابن تيمية في صفة الكلام: "كلامه يقع بمشيئته وقدرته شيئًا فشيئًا, لكنه لم يزل متصفًا به, فهو حادث الآحاد قديم النوع. (1)

**إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى توقيفي**

بان لنا مما تقدم أن الحنابلة قالوا: إنه يجب وصف الله تعالى بكل كمال وتنزيهه عن كل نقص, وأن ما وصف الله تعالى به نفسه وما وصفه به رسوله ﷺ هو من صفات الكمال, وأن اسماءه تدل على صفاته؛ لأن الله سبحانه وصف أسماءه بأنها حسنى, ولو كانت ألفاظًا لا معنى لها لم تكن حسنى, ولا كانت دالة على مدح، ولا كمالا؛ ولذلك فقد أثبتوا له تعالى كل الأسماء والصفات التي وردت في الكتاب والسنة.

ويثور هنا سؤال، وهو: إذا كان الحنابلة يطلقون على الله تعالى كل الأسماء والصفات الواردة عن طريق الشرع, لأنها تقتضي الكمال لله – تعالى –، فهل يجيزون إطلاق اسم أو صفة عليه – تعالى – لم ترد في الشرع إذا وجد العقل أنها تقتضي الكمال, مثل الأسماء والصفات الواردة في الشرع؟

قد أجاب الحنابلة بـ: أن إطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى إنما يتلقى من جهة السمع فقط, وليس للعقل مدخل في ذلك.

فما ورد في الشرع يجب إطلاقه, وأما ما لم يرد به إذن من الشرع فلا يصح إطلاقه, ولا يجوز لنا أن نشتق اسما أو صفة من كل فعل من افعاله , إذا لم يرد نص من الشرع.

وقال أبو محمد تميم الحنبلي: " فأما ورود التسمية بالشخص كقوله: "لا شخص أغير من الله"، وبالصورة كقوله: " فتجلى لهم في صورة لا يعرفونها"، فاختلف أصحابنا في هذه التسمية فمنهم من أطلقها للنقل, ومنهم من تأولها لعدم الإجماع على إطلاق القول".

(1)ابن تيمية منهاج السنة ج2, ص: 296

قال أبو محمد: "أقول: نطلق ذلك للخبر ولا نطلق تسمية لم يجمع عليها أهل الأثر, وهذا كما قال تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ﴾ [الذاريات/47] ولا نشتق من هذا الاسم بنّاء، وقوله: ﴿وَٱلۡأَرۡضَ فَرَشۡنَٰهَا﴾ [الذاريات/ 48 ] ولا نشتق له اسم فراش".[1]

وقد صرح ابن قيم الجوزية بأنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى اسم أو صفة لم يرد بهما إذن من الشرع, حتى ولو كانتا بمعنى ما ورد في الشرع, فهو يقول:" ونقول هو الحكيم ولا نقول هو العاقل, ونقول هو خليل إبراهيم, ولا نقول هو صديق ابراهيم, وإن كان المعنى واحدًا, لأنا لا نسميه, ولا نصفه ولا نطلق عليه إلا بما سمي به نفسه". [2]

وكذلك صرح ابن قيم الجوزية بأنه لا يجوز لنا أن نشتق له من كل فعل من أفعاله اسمًا, وإنما نطلق عليه – سبحانه – الأسماء التي وردت في الشرع فقط, فهو يقول في كتابه "مدارج السالكين":

ودخل في أسمائه – سبحانه- الواجد دون الموجد، وهو بمعنى ذو الوجد والغنى، وهو الضد الفاقد, فإن الموجد صفة فعل, وهو معطي الوجود, كالمحيي معطي الحياة، وهذا الفعل لم يجى إطلاقه في أفعال الله لا في الكتاب, ولا في السنة, فلا يعرف إطلاق أوجد الله كذا وكذا, وإنما الذي جاء خلقه وبرأه وصوره وأعطاه, ونحو ذلك.

فلما لم يكن يستعمل فعله لم يجئ اسم الفاعل منه في أسمائه الحسنى، فإن الفعل أوسع من الاسم, ولهذا أطلق على نفسه أفعالا لم يتسم منها بأسماء الفاعل, كأراد, وشاء, وأحدث، ولم يسم المريد والشائي والمحدث، كما يسم نفسه بالصانع والفاعل والمتقن، وغير ذلك من الأسماء التي أفعالها على نفسه فباب الأفعال أوسع من باب الأسماء.

وقد أخطأ أقبح خطإ من اشتق له من كل فعل اسما, وبلغ بأسمائه زيادة على الألف، فسماه الماكر والمخادع الفاتن والكائد ونحو ذلك.

(1)ابن أبي يعلى طبقات الحنابلة ج2, ص265.

(2)ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية ص:57

وكذلك باب الإخبار عنه بالاسم أوسع من باب تسميته به, فإنه يخبر عن بأنه شيء وموجود, مذكور ومعلوم, ومراد ولا يسمى بذلك(1)

## الصفات الخبرية

لقد عني الحنابلة عناية بالغة بإثبات الصفات الخبرية والرد على من أنكرها فأثبتوا الاستواء, والنزول, والوجه, واليدين والغضب, والرضا...إلخ صفات ثبتت عن طريق الكتاب والسنة, وقالوا: إن العقل يرى أن هذه صفات كمال في حق المخلوق, لذلك فالخالق أولى أن يوصف بها.

وقالوا: لا بد من إجراء الآيات والاحاديث الواردة في هذا الباب على ظاهرها, وحملها على الحقيقة لا على المجاز, وكانوا يعتقدون أن إجراءها على ظاهرها هو مذهب السلف وأهل السنة, وقد ادعى ابن تيمية أن مذهب السلف وأهل السنة: "إجراء آيات الصفات وأحاديثها على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه"(2)

وقال في الحموية الكبرى: "قال أبو عمر بن عبد البر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الورادة كلها في القرآن والسنة, والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز, إلا أنهم لا يكيفون شيئا من ذلك ".(3)

وذكر ابن تيمية أن أبا يعلى الحنبلي قال: "لا يجوز رد هذه الاخبار, ولا التشاغل بتأويلها , والواجب حملها على ظاهرها, وأنها صفات لله لا تشبه بسائر الموصوفين بها, ولا يعتقد التشبيه فيها...".

ويدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها، ولم يتعرضوا لتأويلها, وصرفها عن ظاهرها, ولو كان التأويل سائغا لكانوا إليه أسبق لما فيه من

---

(1)ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ج3, ص: 415. وانظر: مختصر الصواعق ج2, ص34

(2)ابن تيمية : مناظرة العقيدة الواسطية, مجموعة الرسائل الكبرى ج1, ص:416

(3)مجموعة الرسائل الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى ج1, ص:453

إزالة التشبيه ورفع الشبهة". (1)

وكذلك يقرر ابن قيم الجوزية أنه يجب إجراء النصوص في باب الصفات على ظاهرها وحقيقتها, واعتقاد مفهومها المتبادر منها,ويجعل اعتقاد ذلك من تعظيم حرمات الله تعالى, فهو يقول: "ومن تعظيم حرمات الله حفظ حرمة نصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظواهرها,وهو اعتقاد مفهومها المتبادر منها الى أذهان العامة, ولا يعني بالعامة الجهال، بل عامة الأمة (2)

ويقرر ابن قيم الجوزية وجوب إجراء آيات واحاديث الصفات على ظاهرها لأنها – كما يرى – واضحة ومفهومة, ويشترك في فهمها الخاصة والعامة؛ ولأن النبي ﷺ- قد بينها لأصحابه بيانا شافيا, ولذلك فإن الصحابة والتابعين لم يسألوا عن معانيها, واتفقوا على إقرارها, وإمرارها على ظاهرها,وإثبات حقائقها وقد فهموا المعنى, ولكنهم لم يفهموا الكنه والكيفية.

يقول ابن قيم الجوزية مقررا ما يعتقد أنه مذهب السلف: " وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيمانًا, ولكن – بحمد الله – لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات, والأفعال, بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمة واحدة من أولهم الى آخرهم, لم يسوموها تأويلاً, ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ، ولم يبدوا لشيء منها إبطالا, ولا ضربوا لها أمثالًا, ولم يدفعوا في صدورها وأعجازها, ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها,بل تلقوها بالقبول والتسليم, وقابلوها بالإيمان والتعظيم" (3)

ويقول صاحب مختصر الصواعق: " تنازع الناس في كثير من الأحكام, ولم يتنازعوا في آيات

---

(1)ابن تيمية: الحموية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى ج1, ص:455

(2) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ج1 ص:51-52 الناشر: دار الكتب الحديثة بعابدين – بطبعة المدني

(3) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين ج1 ص:51-52 الناشر: دار الكتب الحديثة بعابدين – بطبعة العباسية بمصر سنة 1389 هـ سنة 1969م.

الصفات وأخبارها في موضع واحد, بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها, وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بيانا، وأن العناية ببيانها أهم؛ لأنها من تمام تحقيق الشهادتين وإثباتها من لوازم التوحيد.

فبينها الله ورسوله بيانا شافيا لا يقع فيه لبس يقع للراسخين في العلم, وآيات الاحكام لا يكاد يفهم معناها إلا خاصة من الناس, وأما آيات الصفات فيشترك في فهم معناها الخاص والعام أعنى فهم أصل المعنى, لا فهم الكنه والكيفية " (1)

ولماكان الحنابلة يقولون: إن النصوص الواردة في باب الصفات يجب حملها على ظاهرها, واعتقاد مفهومها المتبادر منها,فهل معنى هذا أنهم ساروا مع المشبهة واقتفوا أثرهم؟

إننا نجد ابن الجوزي الحنبلي يتهم الحنابلة – الذين قالوا نحن نثبت الصفات على ظاهرها- بالتشبيه؛ لأن الظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين " (2)

وأما هذا الاتهام بالتشبيه بذل ابن تيمية جهدا كبيرا لكي يدفع عن الحنابلة هذه التهمة, فهو يقرر أن الأخذ بظاهر النصوص لا يؤدي إلى التشبيه, لأن الظاهر المراد بالنسبة لصفات الله تعالى, غير الظاهر المراد بالنسبة لصفات الخلق، ويقرر أن السلف حينما قالوا : إن الظاهر مراد لم يقصدوا بذلك التمثيل بصفات المخلوقين, بل قصدوا الظاهر اللائق بجلال الله سبحانه – فهو يقول في التدمرية:

" إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد؟ يقال: لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك, فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين, أو ما هو من خصائصهم, فلا ريب أن هذا غير مراد, ولكن السلف والأئمة لم يكونوا يسمون هذا ظاهرها, ولا يرضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث كفرًا وباطلًا" . (3)

---

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة ج1 ص:21

(2) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه ص:6

(3) ابن تيمية : التدمرية ص: 45

ويقو ل في الحموية الكبرى: " واعلم أن من المتأخرين من يقول : مذهب السلف إقرارها على ما جاءت به مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد، وهذا لفظ مجمل, فإن قوله ظاهرها غير مراد, يحتمل أنه أراد بالظاهر نعوت المخلوقين, وصفات المحدثين, مثل أن يكون الله قبل وجه المصلي, وأنه مستقر في الحائط الذي يصلي إليه, وأن الله معنا: ظاهره إلى جانبنا ونحو ذلك

فلا شك أن هذا غير مراد، ومن قال: إن مذهب السلف أن هذا غير مراد أصاب المعنى, ولكن أخطأ في إطلاق القول بأن هذا ظاهر الآيات والاحاديث، فإن هذا المحال ليس ظاهرًا .

وإن كان أراد بقوله: الظاهر غير مراد عندهم: أن المعاني التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث مما يليق بجلال الله وعظمته, ولا تختص بصفات المخلوقين غير مراد فقد أخطأ فيما نقله عن السلف؛ لأنه ما نقل عن السلف ما يدل لا نصا ولا ظاهرًا وأنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش, ولا أنه ليس له سمع ولا بصر, ولا يد حقيقة " (1)

**والأمر الذي نود أن نذكره هنا هو: أنه إذا كان ظاهر الآيات والاحاديث مما يتفق ومذهب ابن تيمية، فإنه يأخذ به، ويقول: إن هذا هو ظاهر النصوص, وأن هذا الظاهرة مراد, وأما إذا كان ظاهر النصوص مما لا يتفق مع مذهبه، فإنه لا يقبله يحاول جهده أن ينفى كون هذا هو ظاهر النصوص, ثم يبحث عن معنى آخر يدعى أنه هو الظاهر.**

فمثلًا عندما يتعرض ابن تيمية أو غيره من الحنابلة للنصوص الخاصة بالاستواء فإنه يقول: إنه يجب أخذها على ظاهرها، ويقرر أن ظاهر الاستواء هو العلو والاعتدال, ويقول: إن هذا الظاهر مراد، وأنه غير باطل بالنسبة لله – تعالى

ولكنه عندما يتعرض لآيات المعية والقرب، فإنه لا يرضى أن يكون ظاهرها أنه إلى جانبنا، وينفي أن يكون هذا هو الظاهر من آيات وأحاديث المعية والقرب, ثم يبحث عن معنى أخر

(1) ابن تيمية : الحموية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى ج1 ص 469، 470.

يدعي أنه هو الظاهر.

وقد بذل ابن تيمية جهدًا كبيرًا في البرهنة على أن الأخذ بالآيات والاحاديث على ظاهرها لا يوجب التجسيم والتشبيه, وقد ناقش الصفاتية الذين يثبتون صفات المعاني، ولا يثبتون الصفات الخبرية بحجة أن إثباتها يقتضي التجسيم والتشبيه، فقال لهم: إنكم تثبتون صفات المعاني على ظاهرها، ولم يقتض هذا عندكم التجسيم والتشبيه؛ لأنكم تثبونها على الوجه اللائق بجلال الله – سبحانه – فهي ثابتة لله – تعالى- عندكم على وجه يخالف ثبوتها للمخلوقين.

فكذلك يجب عليكم ان تثبتوا لله تعالى الصفات الخبيرة على ظاهرها اللائق بجلال الله – تعالى – على وجه يخالف ثبوتها للمخلوقين

وناقش أيضا الذين أثبتوا وجود الله تعالى ونفوا عنه – تعالى – صفات المعاني والصفات الخبرية بحجة أنها تقتضي التجسيم والتشبيه، فقال لهم: إن الصفات كالذات فكما أثبتتم ذاتًا من غير ذوات المخلوقين, ولم يقتض هذا عندكم التجسيم والتشبيه، فيجب عليكم أن تثبتوا لهذه الذات صفات ليست كصفات المخلوقين, فلا تقتضي التجسيم والتشبيه.

يقول ابن تيمية في التدمرية: "إن كان القائل يعتقد ان ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفق على معناها, فالظاهر هو المراد في الجميع, فإن الله أخبر أنه بكل شيء عليم, وأنه على كل شيء قدير.

واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره, وأن ظاهر ذلك مراد كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا.

فكذلك إذا قالوا في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة / 54 ] وقوله: ﴿رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ [المائدة / 119 ] وقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [يونس/ 3] إنه على ظاهره, لم تقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق, ولا حبا كحبه" (1)

(1) ابن تيمية: التدمرية ص: 49.

ويقول أيضا في نفس الكتاب:" إن صفاتنا منها: ما هي أعيان وأجسام, وهي أبعاض لنا كالوجه واليد, ومنها ما هو معان وأعراض, وهي قائمة بنا كالسمع والبصر والكلام والعلم والإرادة.

ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي, عليم قدير, لم يقل المسلمون أن ظاهر هذا غير مراد, لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا.

فكذلك لما وصف بأنه خلق آدم بيده لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهوم في حقنا, بل صفة الموصوف تناسبه, فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين, فصفاته كذاته وليست كصفات المخلوقين". (1)

ويقول في الحموية الكبرى: ومن الناس من يجريها على ظاهرها اللائق بجلال الله, كما يجري اسم العليم والقدير, والرب, والإله, والموجود, والذات, ونحو ذلك على ظاهرها اللائق بجلال الله، فإن ظواهر هذه الصفات في حق المخلوق إما جوهر وإما عرض، فالعلم والقدرة والمشيئة والرحمة والرضا, والغضب, ونحو ذلك في حق العبد أعراض, والوجه واليد والعين في حقه أجسام.

فإذا كان الله موصوفا عند عامة أهل الإثبات بأن له علما, وقدرة ، وكلاما, ومشيئة, وإن لم يكن ذلك عرضا, يجوز عليه ما يجوز على صفات المخلوقين جاز أن يكون وجه الله ويداه ليست أجساما, يجوز عليها ما يجوز على صفات المخلوقين، وكما أن ذات الله ثابتة حقيقة من غير أن تكون من جنس المخلوقات فكذلك الصفات كالذات.

فمن قال: لا أعقل علما, ويدا إلا من جنس العلم واليد المعهودتين. قيل له: فكيف تعقل ذات من غير ذوات المخلوقين؟

ومن المعلوم أن صفات كل موصوف تناسب ذاته, وتلائم حقيقته, فمن لم يفهم من صفات

---

(1) المرجع السابق ص:50.

الرب الذي ليس كمثله شيء إلا ما يناسب المخلوق، فقد ضل في عقله ودينه. (1)

ويقول صاحب مختصر الصواعق حاكيًا قول ابن قيم الجوزية مناقشا من أثبت صفات المعاني، ونفى الصفات الخبرية: " فما الذي سوغ لك تأويل بعضها دون بعض؟ وما الفرق بين ما أثبتها وما نفيتها من جهة السمع أوالعقل, ودلالة النصوص على أن له سمعا وبصرًا وعلما وقدرة وحياة وكلاما, كدلالتها على أنه له محبة ورحمة, وغضبا ورضا و فرحا وضحكا ووجها ويدين؟ فدلالة النصوص على ذلك سواء فلم نفيت حقيقة رحمته ومحبته, ورضاه وغضبه, وفرحه وضحكه وأولتها بنفس الإرادة؟

فإن قلت: إن آيات الإرادة والمشيئة لا تستلزم تشبيها وتجسيما، وإثبات حقائق هذه الصفات يستلزم التشبيه والتجسيم, فإنها لا تعقل إلا في الأجسام، فإن الرحمة رقة تعتري طبيعة الحيوان, والمحبة ميل النفس لجلب ما ينفعها, والغضب غليان دم القلب لورود ما يرد عليه.

قيل لك: وكذلك الإرادة هي ميل النفس إلى جانب ما ينفعها ودفع ما يضرها, وكذلك جميع ما أثبته من الصفات إنما هي أعراض قائمة بالأجسام في الشاهد، فإن العلم انطباع صورة المعلوم في نفس العالم, أو صفة عرضية قائمة به, وكذلك السمع والبصر والحياة أعراض قائمة بالموصوف، فكيف لزم التشبيه والتجسيم من آيات تلك الصفات, ولم يلزم من إثبات هذه" (2)

ويرى الحنابلة أن التشبيه هو أن تثبت لله تعالى الصفات، وتقول: إنها كصفات المخلوقين, مثل أن تقول : يد الله كيد المخلوقين, واستواؤه ونزوله كاستواء ونزول المخلوقين

يقول ابن تيمية: " لا بد من إثبات ما أثبته الله لنفسه, ونفي مماثلته بخلقه، فمن قال ليس لله علم ولا قوة, ولا رحمة ولا كلام, ولا يحب, ولا يرضى, ولا نادى, ولا ناجى ولا استوى كان معطلاً جاحدا, ممثلاً له بالمعدومات.

(1) ابن تيمية الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى (ج 1, ص 473,474)

(2) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة ج 1 ص 23.

ومن قال: له علم كعلمي, او قوة كقوتي, أو حب كحبي, أو رضا كرضائي, أو يدان كيداي, أو استواء كاستوائي كان مشبها ممثلا لله بالحيوانات، بل لا بد من إثبات بلا تمثيل, وتنزيه بلا تعطيل (1)

ويقول ابن قيم الجوزية: والعصمة النافعة في هذا الباب أن يوصف الله – تعالى – بما وصف به نفسه, وبما وصفه به رسول الله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل, ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل تُثبت له الأسماء والصفات, وتنفي عنه مشابهة المخلوقات, فيكون إثباتك منزها عن التشبيه, ونفيك منزها عن التعطيل.

فمن نفى حقيقة الاستواء فهو معطل, ومن شبهه باستواء المخلوق، فهو ممثل ، ومن قال: هو استواء ليس كمثله شيء، فهو الموحد المنزه. (2)

ويذكر ابن قيم الجوزية أن الإمام أحمد بن حنبل قال: "لا نزيل صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين. وقال: التشبيه أن تقول يد كيدي" (3)

بالرغم من هذه النصوص الواضحة والصريحة التي تصرح بأنه لا يجوز تشبيه الله – تعالى بالمخلوقات لا في ذاته ولا في صفاته, فقد اتهم الشيخ الكوثري ابن تيمية بالقول بالتشبيه، وجعله من أجل ذلك واحدًا من المشبهة، فقد ذكر الشيخ الكوثري : أن ابن تيمية قد صرح بالتشبيه حيث ادعى أن السلف لم يذموا المشبهة, وأنه صرح بهذا في رده على الرازي وهو في ظاهرية دمشق في طي الكواكب الدراري – حيث قال : ليس في كتاب الله, ولا سنة رسوله، ولا كلام أحد من الصحابة التابعين, ولا الأكابر من أتباع التابعين من ذم المشبهة وذم التشبيه, ونفى مذهب التشبيه, ونحو ذلك، وإنما اشتهر ذم هذا من الجهمية" (4)

---

(1) ابن تيمية: التدمرية (ص 19).

(2) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين (ج 2 ص 86 )

(3) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين (ج 3 359)

(4) الكوثري: تكملة الرد على النونية هامش السيف الصقيل (ص 93) وانظر التبصير في الدين هامش (ص 94)

ونحن لم نطلع على هذا الكتاب, ولكن لم يقع بين أيدينا نص لابن تيمية, يصرح مثل هذا التصريح, بل إن ابن تيمية- في كتبه التي بين أيدينا – قد صرح في مواضع متعددة أن السلف ذموا المشبهة كما ذموا الجهمية, وإن كان ذمهم أشد بالنسبة للجهمية. يقول ابن تيمية: "إن السلف والأئمة كثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات, وذموا المشبهة أيضا، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية؛ لأن مرض التعطيل أعظم من مرض التشبيه. (1)

بل إن ابن تيمية هاجم الحشوية الذين ارتدوا ثوب السلفية, وارتفعت عقيرتهم بالإثبات إلى درجة التشبيه, إذ كانوا يصرحون بالتشبيه, ويمثلون الله بالمخلوقات, واتهمهم ابن تيمية بالكذب على السلف, وبرأ السلف منهم، فقد تساءل: "من الحق الإشارة الى من انتحل مذهب السلف, مع الجهل بمقالهم, أو المخالفة لهم بزيادة أو نقصان, فتمثيل الله بخلقه, والكذب على السلف من الأمور المنكرة سواء سمي ذلك حشوا أو لم يسم.

وهذا يتناول كثيرا من غالبية المثبتة الذي يروون أحاديث موضوعة في الصفات مثل حديث عرق الخيل ونزوله على الجمل الأورق حتى يصافح المشاة, ويعانق الركبان, وتجليه لنبيه في الارض, أو رؤيته على الكرسي بين السماء والأرض, ورؤيته إياه في الطواف, أو في بعض مسالك المدينة إلى غير ذلك من الأحاديث الموضوعة. (2)

وقال أيضا في كتابه منهاج السنة: "وأما لفظ المشبهة, فلا ريب أن أهل السنة والجماعة والحديث من أصحاب مالك والشافعي وأبي حنيفة وأحمد وغيرهم متفقون على تنزيه الله تعالى –عن مماثلة الخلق, وعلى ذم المشبهة الذين يشبهون الله بصفات خلقه, ويتفقون على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته, ولا في صفاته ولا في أفعاله". (3)

هذا, وبينما يتبرأ ابن تيمية من التشبيه, ويعلن ذمه وذم السلف للمشبهة,فإننا نجد أن ابن

---

(1) ابن تيمية: موافقة (ج 1 ص 150)

(2) ابن تيمية: نقض المنطق (ص 119) مطبعة السنة المحمدية بمصر, الطبعة الأولى سنة 1370 هـ- سنة 1951 م

(3) ابن تيمية: منهاج السنة (ج 2 417)

قيم الجوزية – الذي رأيناه قال بالإثبات مع نفي التشبيه – يصرح بأنه لا يضيره أنه وصف ما يذهب إليه بالتجسيم والتشبيه, ويعلن أنه يدين بإثبات الصفات حتى ولو سمي هذا تجسيما وتشبيها، ويعلن أنه إذا كان إثبات الصفات يؤدي إلى أنه مجسم ومشبه,فهو يعلن التجسيم والتشبيه ولا يكتمه, فهو يقول في كتابه " مدارج السالكين"ندين بإثبات القدر وإن سمي جبرًا, وندين بإثبات الصفات وحقائق الأسماء, وإن سمي تجسيما, ندين بإثبات علو الله على عرشه فوق سمواته وإن سمي تحيزًا أو جهة، وندين بإثبات وجهه الأعلى ويديه المبسوطتين وإن سمي تركيبا, وندين بحب صحب محمد وإن سمي نصبًا, وندين بأنه يتكلم حقيقة كلامًا يسمعه من يخاطبه، وأنه يرى بالأبصار عيانا حقيقة يوم لقائه, وإن سمي ذلك تشبيهًا". (1)

ويقول في ذلك شعرا:

فـــإن كـــان تجســـيمًا ثبـــوت صـــفاته　　تنزيههـــا عـــن كـــل تأويـــل مفـــتري

فـــــإني والله بحمــــــد ربي مجســـــم　　هلمــوا شــهودا وأمــلأوا كــل محــضر(2)

ويذكر صاحب مختصر الصواعق هذا الشعر، فيقول:

فـــإن كـــان تجســـيمًا ثبـــوت اســـتوائه　　عـــــلى عرشـــــه إني إذا لمجســـــم

وإن كـــان تشـــبيها ثبـــوت صـــفاته　　فمـــــن ذلـــــك التشـــــبيه لا أتكـــــتم

وإن كـــان تنزيهـــا جحـــود اســـتوائه　　وأصـــــــافه وكونـــــــه يـــــــتكلم

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين ( ج 3 ص 402- 403)

(2) المرجع السابق (ج3 ص88)

فعـــن ذلـــك التنزيـــه نزهـــت ربنـــا بتوفيقـــه والله أعـــلى وأعظـــم [1]

**علاقة الصفات الخبرية بالمحكم والمتشابه**

لقد حمل الحنابلة الآيات والاحاديث الواردة في باب الصفات على ظاهرها بمعناها المتبارد منها؛ لأنهم رأوا أنه ليس فيها أي اشتباه أو غموض، وإنما هي ظاهرة الدلالة على معانيها.

وهي من مسائل أصول الدين, وقد بينها النبي ﷺ لأصحابه قبل وفاته, وقد علم الصحابة معانيها ولو لم يعملوا معانيها لسألوا عنها ولنقل إلينا ذلك, كما نقل سؤالهم في فروع الدين

بل ذهبوا إلى أبعد من هذا، فقالوا: إنه ليس في الكتاب ولا في السنة لفظ لا يفقه معناه ، ولم يمت النبي ﷺ حتى كان صحابته على علم تام بجميع معاني الآيات القرآنية والاحاديث النبوية.

وإذا, فما هو المحكم والمتشابه عندهم, وماذا يعد من الآيات محكما, وماذا يعد منها متشابهًا؟

ويقول ابن تيمية: " إن المتشابه قد يراد ما هو صفة لازمة للآية، وقد يراد به ما هو من الآمور النسبية, فقد يكون متشابها عند هذا ما لايكون متشابها عند هذا". [2]

وأما النوع الأول الذي يكون صفة لازمة للآية – فيرى ابن تيمية أن الله تعالى قد استأثر بعلمه, مثل وقت قيام الساعة, ومجيء أشراطها, ومثل كيفية نفسه, وما أعده في الجنة لأوليائه[3]

أما النوع الثاني: وهو المتشابه النسبي الإضافي الذي قد يتشابه على هذا ولا يتشابه على الآخر, فمنه آيات وأحاديث الصفات, ويرى ابن تيمية أنها متشابها بالنسبة لنفاة تلك الصفات, ومحكمة بالنسبة لمن يثبتها, وهم الراسخون في العلم، وهم يعلمون معناها، ولذلك فهي ليست متشابهة عندهم.

---

(1) ابن الموصلي : مختصر الصواعق المرسلة (ج 1 ص 176)

(2) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص (ص113).

(3) ابن تيمية: رسالة الفرقان مجموع الرسائل الكبرى (ج 1 ص 108)

وقد استدل ابن تيمية على ذلك بأن الإمام أحمد فسر الآيات التي ادعت الجهمية أنها من المتشابهه, وخرج من هذا أنها ليست متشابهة عند أحمد، وإن كانت عند الجهمية متشابهة.

يقول ابن تيمية: " أن أحمد ذكر في رده على الجهمية أنها احتجت بثلاث آيات من المتشابه, قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [الانعام/ 3] وقوله: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾، وقوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ﴾ [الانعام / 103 ].

وقد فسر الإمام أحمد قوله: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ فإذا كانت هذه الآيات مما علمنا معناها لم تكن متشابهة, وهي متشابهة عند من احتج بها، وكان عليه أن يردها إلى ما يعرفه من المحكم.

وكذلك قال أحمد في ترجمة كتابه الذي صنفة في الحبس، وهو :" الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من تشابه القرآن, وتأولته على غير تأويله" ثم فسر أحمد تلك الآيات آية آية, فبين أنها ليست متشابه عنده, بل قد عرف معناها (1)

ونجد أحد الحنابلة، وهو ابن قيم الجوزية – إذا مر بآية توافق مذهبه قال بأنها محكمة وظاهرة الدلالة على معناها, وإذا مر بآية تخالف مذهبه ادعى أنها من المتشابه.

فكل النصوص التي تثبت لله تعالى الفوقية والاستواء على العرش والمجيء والإتيان, والنزول والوجه واليد والغضب والرضا والرؤية..... إلخ, صرح ابن قيم الجوزية بأنها محكمة, وأن معناها واضح ومفهوم ومعلوم، وأنه لذلك يجب حملها على ظاهرها

واما تلك النصوص التي تصرح بالمعية والقرب، وتنفي الرؤية, فقد ادعى ابن قيم الجوزية بأنها متشابهة.

يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة: " إن لله – سبحانه – قد بين في القرآن غاية البيان أنه فوق سمواته، وأنه مستوٍ على عرشه, وأنه بائن من خلقه, وأن الملائكة تعرج اليه, وتنزل

---

(1) ابن تيمية: تفسير سورة الاخلاص (ص 113– 114) وانظر رسالة الفرقان: مجموعة الرسائل الكبرى (ج 1 ص 108)

من عنده, وأنه رفع المسيح إليه, وأنه يصعد إليه بالكلم الطيب إلى سائر ما دلت عليه النصوص من مباينته لخلقه وعلوه على عرشه, وهذه نصوص محكمة, فيجب رد المتشابه إليها، فتمسكتم بالمشابه ورددتم المحكم متشابهًا, وجعلتم الكل مجازًا". (1)

وبالسنبة لآيات الرؤية، يقول ابن قيم الجوزية: "رد الجهمية النصوص المحكمة التي قد بلغت في صراحتها وصحتها إلى أعلى الدرجات في رؤية المؤمنين ربهم – تبارك وتعالى – في عرصات القيامة وفي الجنة بالمتشابه من قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الانعام / 103 ], وقوله لموسى: ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾[الاعراف: 143] ثم أحالوا المحكم متشابها وردوا الجميع". (2)

والأدهى من ذلك كله أن هناك آيات أجمعت الفرق على أنها محكمة مثل قوله تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾ وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾نجد ابن قيم الجوزية خالف في ذلك ويدعي بأنها من المتشابهة فهو يقول في كتابه " إعلام الموقعين": "رد الجهمية النصوص المحكمة غاية الإحكام البينة بأقصى غاية البيان أن الله موصوف بصفات الكمال من العلم والقدرة والارادة والحياة والكلام والسمع والبصر والوجه واليدين, والغضب والرضا, والفرح والضحك والرحمة, والأفعال كالمجيء والإتيان والنزول إلى السماء والدنيا، ونحو ذلك.

العلم بمجيء الرسول بذلك, وإخباره به, إن لم يكن فوق العلم بوجوب الصلاة والصيام والحج والزكاة, وتحريم الظلم والفواحش، فليس يقصر عنه.

فالعلم الضروري حاصل أن الرسول أخبر عن الله بذلك وفرض على الأمة تصديقه فيه لا يتحتم أصل الإيمان إلا به.

---

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق (ج2 ص 264)

(2) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين (ج 2 ص 299)

**فرد الجهمية ذلك بالمتشابه من قوله ﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ [مريم: 56 ] ومن قوله:﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾[الشوري: 11 ] وقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ﴾[الاخلاص: 1]**

وكذلك رد الجهمية المحكم المعلوم بالضرورة أن الرسل جاؤوا به, من إثبات علو الله على خلقه, واستوائه على عرشه, بمتشابه قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [الحديد: 4], وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ [ ق:16] ونحو ذلك، ثُمَّ تَحَيَّلُوا وَتَمَحَّلُوا حَتَّى رَدُّوا نُصُوصَ الْعُلُوِّ وَالْفَوْقِيَّةِ بِمُتَشَابِهِهِ ". (1)

## الجسمية

نفى المعتزلة والأشاعرة الجسمية عن الله تعالى, فقالوا: إن الله – تعالى – ليس بجسم؛ لأنه لو كان جسماً لكان محدثا مثل الأجسام, والأجسام كلها متماثلة وهي لا تخلو من الاجتماع والافتراق والحركة والسكون, وهذه حادثة, وما ينفك عن الحوادث فهو حادث لا محالة, وبما أن الله قديم لا أول له, فمحال أن يكون جسما.

وعلى الطرف المقابل وقف المجسمة يثبتون الجسمية لله تعالى- ويقولون: إنه تعالى جسم, فهذا هشام بن الحكم الرافضي قال: إن الله جسم محدود عريض عميق, طويل, طول مثل عرضه, وعرضه مثل عمقه (2)

فهشام أثبت الجسمية لله – تعالى – وأعطى له – سبحانه – جميع صفات الجسم من الطول والعرض والعمق.

وأطلق أكثر الكرامية لفظ الجسم على الله تعالى (3) وكان محمد بن كرام يسمي الله جسما, ويقول: له حد واحد من الجانب الذي ينتهي إلى العرش, ولا نهاية له من الجوانب

(1) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين (ج2 ص297), وانظر (ج 2 ص 309).

(2) الأشعري: مقالات الاسلاميين (ج1 ص 207).

(3) الشهرستاني: الملل والنحل (ج1 ص 100).

الأخرى[1]، ولكن من الكرامية من أطلق لفظ الجسم على الله – تعالى- ولم يعطه صفات الجسم, بل قال: نعني بكونه جسما أنه قائم بذاته[2]

وجد الحنابلة هذين الاتجاهين يتصارعان, ويتنازعان المسلمين فيما بينهما, فماذا كان موقفهم من إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى؟ هل ساروا مع المعتزلة والأشاعرة في النفي, أو تابعوا المجسمة في الإثبات؟

ذكر أبو الفضل التميمي الحنبلي أن أحمد بن حنبل أنكر على من قال إن الله جسم وقال: "إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة, وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على كل ذي طول وعرض وعمق وسمك وتركيب وصورة وتأليف, والله تعالى خارج عن ذلك كله, فلم يجز أن يسمى جسما, لخروجه عن معنى الجسمية, ولم يجئ في الشريعة ذلك، فبطل". [3]

وقرر القاضي أبو يعلى أن الله تعالى لا يجوز أن يسمي جسما, وحكم بالكفر على من اعتقد أنه تعالى جسم حقيقة فقال: "فمن اعتقد أنه – سبحانه – جسم من الأجسام, وأعطاه حقيقة الجسم من التأليف والانتقال فهو كافر, لأنه غير عارف بالله – عز وجل – لأن الله – سبحانه – يستحيل وصفه بهذه الصفات إذا لم يعرف الله – سبحانه – وجب أن بكون كافرًا". [4]

وهكذا وقف الإمام أحمد, والقاضي أبو يعلى في صف نفاة الجسمية عن الله- تعالى – وذهبا إلى أنه لا يجوز أن يطلق عليه تعالى اسم الجسم؛ لأن الشرع لم يرد به, ولأن أهل اللغة وضعوا اسم الجسم على كل ذي طول وعرض وعمق وكان مؤلفا، وجاز عليه الانتقال, وكل ذلك محال على الله – تعالى – ولذلك فلا يصح أن يسمى جسما.

---

(1) انظر الإسفراييني: التبصير في الدين (ص 65), والبغدادي: الفرق بين الفرق (216).

(2) الشهرستاني: الملل والنحل (ج 1 ص 100).

(3) أبو الفضل التميمي: اعتقاد أ؛مد ملحق بطبقات الحنابلة (ج 2 298)

(4) ابن أبي يعلي: طبقان الحنابلة (ج3 ص 212)

ولكن ابن تيمية يذكر أن الإمام أحمد كان يتوقف في لفظ الجسم, فلا يطلقه على الله تعالى, ولا ينفيه، وأنه كان يرى أن لفظ الجسم لفظ محدث مبتدع، ولم يتناوله أحد من الصحابة والتابعين بالنفي ولا بالإثبات, وأن هذا اللفظ لم يرد في كتاب الله ولا سنة رسوله ﷺ وأنه لذلك كان يرى أنه لا يصبح إثبات لفظ الجسم ولا نفيه, وأنه لا يجوز لأحد أن يتكلم فيه ألبته، ولذلك يرى ابن تيمية أنه لا يجوز إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ولا نفيه , ويرى أن الكلام فيه غير محمود.

يقول ابن تيمية: "وكان الذين امتحنوا أحمد وغيره من هؤلاء الجاهلين, فابتدعوا كلاما متشابها, نفوا به الحق, فأجابهم أحمد لما ناظروه في المحنة، وذكروا الجسم ونحو ذلك, وأجابهم بأني أقول كما قال الله – تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢﴾.

أما لفظ الجسم, فلفظ محدث مبتدع, ليس على أحد أن يتكلم به ألبته..... ثم يقول: "ولفظ الجسم والجوهر ونحوهما, لم يأت في كتاب ولا سنة, ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين, وسائر أئمة المسلمين.

لم يرد التكلم بهما في حق الله – تعالى – بنفي ولا إثبات, ولهذا قال أحمد في رسالته إلى المتوكل, لا أحب الكلام في شيء من ذلك إلا ما كان في كتاب الله، أو حديث عن رسول الله ﷺ ، أو عن الصحابة والتابعين وأما غير ذلك فإن الكلام فيه غير محمود". (1)

ويذكر ابن تيمية أنه قد توقف هو والأئمة في لفظ الجسم فلم يتكلموا فيه بالنفي ولا بالاثبات لوجهين:

**أحدهما:** أنه ليس مأثورا, لا في كتاب ولا في سنة, ولا أثر عن الصحابة التابعين لهم بإحسان, ولا غيرهم من أئمة المسلمين, فصار من البدع المذمومة.

**والثاني:** أن معناه يدخل فيه حق باطل, والذين أثبتوه أدخلوا فيه من النقص والتمثيل ما هو

(1) ابن تيمية: تفسير سورة الاخلاص (ص 68).

باطل, والذين نفوه أدخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل ". [1]

فهو لا يوافق الذين يقولون: إن الله جسم, ويعنون بذلك أنه مركب من الأجزاء, أو أنه يماثل غيره من المخلوقات, ويقرر أن هذا قول باطل: " قد علم بالشرع والعقل أن الله ليس كمثله شيء في صفاته, فمن أثبت لله مثلًا, فهو مبطل, ومن قال: إنه جسم بهذا المعنى فهو مبطل ". [2]

وكذلك يرى ابن قيم الجوزية أنه إذا قصد بالجسم البدن الكثيف أو المركب من المادة والصورة, أو الجواهر الفردة، فإن هذا المعنى منفي عن الله تعالى قطعًا, ولا يصح إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى هذا المعنى، يقول صاحب مختصر الصواعق:

"إن أردتم بالجسم البدن الكثيف, فهذا المعنى منفي عن الله، وإن أردتم المركب من المادة والصورة, والمركب من الجواهر الفردة, فهذا المعنى منفي عن الله قطعًا". [3]

ولكن ابن تيمية وابن قيم الجوزية يقرران انه لا يجوز نفي الجسمية توصلا بذلك إلى نفي صفات الله تعالى, وأنه لا يرى في الآخرة وأنه لا ترفع إليه الأيدي في الدعاء.

يقول ابن تيمية: "من قال: ليس بجسم بمعنى أنه لا يرى في الآخرة ولا يتكلم بالقرآن وغيره من الكلام، ولا يقوم به العلم والقدرة وغيرهما من الصفات, ولا ترفع الأيدي إليه في الدعاء, ولا عرج بالرسول إليه, ولا يصعد إليه بالكلم الطيب فهذا قول باطل.

وكذلك كل من نفى ما أثبته الله ورسوله، وقال: إن هذا تجسيم فنفيه باطل, وتسميته ذلك تجسيما تلبيس منه". [4]

ويقول صاحب مختصر الصواعق: "وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات, ويرى

---

(1) ابن تيمية منهاج السنة (ج 3 ص 165,166).

(2)ابن تيمية: تفسير سورة الاخلاص (ص 71).

(3)ابن الموصلي: مختصر الصواعق (ج 1 ص 175).

(4) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص (ص 71)

بالأبصار, ويتكلم ويكلم, ويسمع ويبصر, ويرضى ويغضب، فهذه المعاني ثابتة، وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم للموصوف بها جسما, كما لا نَسبُ الصحابة لأجل تسمية الروافض لمن يحبهم ويواليهم نواصب.

ولا ننفي قدر الرب ونكذب به لأجل تسمية القدرية لمن أثبته جبريًا, ولا نرد ما أخبر به الصادق عن الله من أسمائه وصفاته وأفعاله لتسمية أعداء الحديث لنا حشوية.

ولا نجحد صفات خالقنا, وعلوه على خلقه واستوائه على عرشه لتسمية الفرعونية المعطلة لمن أثبت ذلك مجسما مشبها". (1)

## الجهة

لقد نفى المعتزلة والأشاعرة الجهة عن الله تعالى؛ لأنهم رأوا أن إثبات الجهة يوجب إثبات المكان, وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية لله – تعالى – ولو كان تعالى جسما لكان محدثا, ولكن الله – تعالى – قديم, فليس بجسم وليس في مكان وجهة.

وأيضا لو كان تعالى في جهة لكان في حاجة إلى تلك الجهة, والاحتياج دليل النقص, وهو على الله –تعالى – محال.

أما المجسمة والمشبهة فقد قالوا: إن الله تعالى موجود بجهة الفوق, وأنه مماس للعرش, وقال محمد بن كرام: إنه تعالى مماس للعرش, والعرش له مكان.

وإذا, فما هو موقف الحنابلة من هذه المسألة؟ هل صاروا مع المعتزلة والأشاعرة؟ أو أنهم أقتفوا أثر المجسمة والمشبهة؟

إننا إذا رجعنا إلى ذلك الكتاب المنسوب الى الإمام أحمد وهو: "كتاب الرد على الجهمية" (2)

نجده يثبت أن الله – تعالى – موجود بجهة الفوق، فقد قال: إن الله تعالى أخبر أنه في السماء فقال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ﴾ [ الملك: 16 ]. وقال: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق ج1 ص 175.

(2) يقول الكوثري عن هذا الكتاب: ((ونسبة الكتاب إليه نسبة كاذبة)): الأسماء والصفات هامش (ص 277)

﴿وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران:55] وقال: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ [الأنعام: 18], قال أحمد: " فهذا خبر الله أخبرنا أنه في السماء, ووجدنا كل شيءأسفل مذمومًا". [1]

فالأمام أحمد – كما ورد في هذا الكتاب – أثبت أن الله – تعالى – موجودة بجهة الفوق؛ لأنه – تعالى – أخبر أنه في السماء, ونزه الله – تعالى – عن أن يكون في جهة التحت, لأن كل ما كان أسفل كان مذمومًا

وكذلك عندما تعرض لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [ الانعام/ 3 ] قال في ذلك الكتاب: "هو إله من في السموات, وهو على العرش, قد أحاط علمه بما دون العرش, ولا يخلو من علم الله مكان". [2]

**أتباع أحمد**

أما أتباع أحمد فقد ذكر ابن تيمية أنه كان هناك طائفة منهم كالتميميين, القاضي أبي يعلى - في أول قوليه – تنفيها, وطائفة أخرى أكثر منهم تثبتها, وذكر ابن تيمية أن هذا هو آخر قولي القاضي [3]

وذكر الكوثري أن أبا يعلى قد نفى الجهة عن الله – تعالى – في كتابه " المعتمد في المعتقد" حيث قال: "لا يجوز عليه الحد والنهاية ولا قبل ولا بعد, ولا تحت ولا قدام ولا خلف؛ لأنها صفات لم يرد الشرع بها, وهي صفات توجب المكان". [4]

وأورد الكوثري نصًا آخر لأبي يعلى أثبت فيه الجهة لله – تعالى – فقد قال في كتابه: " إبطال التأويلات لأحاديث الصفات"

" إن جهة التحت تحاذي العرش بما قد ثبت من الدليل, والعرش محدود فجاز أن يوصف بما

---

(1) أحمد ابن حنبل: الرد على الجهمية (ص 93) ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف.

(2) أحمد ابن حنبل: الرد على الجهمية (ص 94) ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف.

(3) ابن تيمية: منهاج السنة (ج2 ص 264)

(4) الكوثري: تكملة الرد على نونية ابن قيم الجوزية هامش الصقيل (ص 101).

حاذاه من الذات أنه حد وجهة له, وليس كذلك فيما عداه, بل هو مار في اليمنة واليسرة, والفوق والأمام والخلف إلى غير نهاية, فذلك لم يوصف واحد من ذلك بالحد والجهة, وجهة العرش تحاذي ما قابله من جهة الذات, ولم تحاذ جميع الذات, لأنه لا نهاية لها". (1)

وذهبت طائفة من الحنابلة إلى أن الله تعالى على عرشه ما ملأه, وأنه يقعد نبيه معه على العرش (2)

وذهبت طائفة أخرى إلى أن الله تعالى على عرشه قد ملأه, والأشبه, أنه مماس للعرش, والكرسي موضع قدميه (3)

وكذلك أثبت ابن تيمية وابن قيم الجوزية وجود الله تعالى بجهة الفوق، وقالا: إنه تعالى على عرشه بائن من خلقه.

ويدعي ابن تيمية أن هذا هو مذهب السلف، فيقول: " هذا كتاب الله من أوله الى آخره, وسنة رسولهﷺ من أولها الى آخرها, ثم عامة كلام الصحابة والتابعين, ثم كلام سائر الأئمة, مملوء بما هو إما نص, وإما ظاهر في أن الله سبحانه, فوق كل شيء, وعلى كل شيء, وأنه فوق العرش, أو أنه في السماء".(4)

ثم يأخذ في إيراد الآيات والأحاديث والأقوال التي يراها تؤيد ذلك إلى أن يقول: "ليس في كتاب الله, ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا عن أحد من سلف الأمة, ولا من الصحابة والتابعين, ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرفٌ واحد يخالف ذلك نصًا, ولا ظاهرًا .

ولم يقل أحد منهم قط: إن الله ليس في السماء, ولا أنه ليس على العرش ولا أنه في كل مكان,

---

(1) المرجع السابق (ص 101)

(2) ابن الجوزي: دفع شبه التتشبيه (ص 19)

(3) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه (ص 21)

(4) ابن تيمية الحموية الكبرى: مجموعة الرسائل الكبرى (ج 1 ص 429)

ولا أن جميع الامكنة بالنسبة إليه سواء, ولا أنه لا داخل العالم, ولا خارجه, ولا متصل, ولا منفصل, ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها". [1]

وكذلك يدعى ابن قيم الجوزية أن هذا هو مذهب السلف، فيورد كلام القرطبي حيث ذكر في تفسيره أن السلف كانا يثبتون الجهة لله تعالى, فقد قال: "وقد كان السلف الأول – رضي الله عنهم – لا يقولون بنفي الجهة, ولا ينطقون بذلك بل نطقوا هم والعامة بإثباتها لله تعالى, كما نطق بذلك كتابه, وأخبرت به رسله". [2]

ويرى ابن قيم الجوزية أنه كما وردت النصوص بأنه تعالى موجود بجهة الفوق، فكذلك الدليل العقلي يدل على أنه تعالى بجهة الفوق؛ لأنه تعالى لو لم يكن موجودا بجهة كان معدوما, إذ هو تعالى موجود ومتعين, والعالم كذلك موجود ومتعين, وكل متعينين متباينان ولو لم نقل بتميزه تعالى ومباينته للعالم للزم من ذلك إنكاره وتعطيله.

وإذا, فما دام الله تعالى موجودًا ومباينًا للعالم فهو موجود بجهة من العالم، وهذه الجهة هي جهة الفوق؛لأنها أشرف الجهات, فهو تعالى فوق العالم عال عليه[3]

**قيام الحوادث بذاته تعالى**

اتفق جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة على أن الحوادث لا يجوز حلولها في ذاته تعالى وصفاته؛ لأن ما كان محلا للحوادث لم يخل منها وكان محدثا مثلها.

وجوز الكرامية قيام الحوادث بذاته تعالى وقالوا: "إن ما يحدث في ذاته فإنما يحدث بقدرته, وما يحدث مباينًا لذاته, فإنما يحدث بواسطة الإحداث ويعنون بالإحداث: الإيجاد والإعدام الواقعين في ذاته بقدرته من الأقوال والإرادات ويعنوان بالمحدث ما باين ذاته من الجواهر والاعراض.

وزعموا أن في ذاته حوادث كثيرة مثل الإخبار عن الأمور الماضية والآتية, والكتب المنزلة

(1) المرجع السابق (ج1 ص431)

(2) ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الاسلامية (ص 103) وانظر مختصر الصواعق (ج2 ص 133)

(3) ابن الموصلي: مختصر الصواعق المرسلة (ج1 ص 279)

على الرسل- عليهم السلام – والقصص والوعد والوعيد والأحكام.... ومن أصلهم أن الحوادث التي يحدثها في ذاته واجبة البقاء حتى يستحيل عدمها. (1)

فالكرامية قالوا بقيام الحوادث بذاته تعالى, ولكنهم فرقوا بين الحادث والمحدث، فالحادث عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته واختياره, وأما المحدث فهو ما يخلقه سبحانه مباينا لذاته منفصلا عنه سبحانه، وقالوا أيضا بأن الحوادث التي يحدثها الله تعالى في ذاته لها ابتداء ولكنها واجبة البقاء.

وأما الحنابلة فقد خالفوا المعتزلة والأشاعرة ووافقوا الكرامية، فقالوا: بقيام الحوادث بذاته تعالى, والذي دفعهم إلى ذلك هو حرصهم الشديد على إثبات الصفات لله تعالى.

ويقرر ابن قيم الجوزية أن القول بقيام الحوادث بذاته تعالى هو من إثبات صفات الكمال لله تعالى؛ لأن من صفات الكمال له سبحانه أن يتكلم ويفعل كما يشاء, وأن يحب ويبغض, ويرضى ويغضب, ويسمع ويبصر, وكل هذا يحدث في ذاته لا منفصلا عنه سبحانه.

بل ويقرر أن قيام الأمور المتجددة به سبحانه هو معنى الربوبية, وأن نافي قيام الحوادث بذاته سبحانه ناف لأصل الربيوبية جاحد لها, فهو يقول في رده على الهروي الأنصاري في قوله: "التوحيد تنزيه الرب عن الحدث"

إن أراد أن ينزه الله – سبحانه – عن قيام الأفعال الاختيارية به التي يسميها نفاة أفعاله: حلول الحوادث بذاته, ويجعلون تنزيه الرب عنها من كمال التوحيد, بل هو أصل التوحيد عندهم, فكأنه قال: التوحيد تنزيه الرب – تعالى – من حلول الحوادث.

وحقيقة ذلك أن التوحيد عندهم تعطيله عن أفعاله ونفيها بالكلية, وأنه لا يفعل شيئا ألبته فإن إثبات فاعل من غير فعل يقوم به ألبته محال في العقول والفطر ولغات الأمم, ولا يثبت كونه سبحانه ربًا للعالم مع نفي ذلك أبدًا، فإن قيام الأفعال به هو معنى الربوبية وحقيقتها,

(1) الشهرستاني: الملل والنحل (ج1 ص 100,101,102), وانظر نهاية الإقدام (ص104- 105)

ونافي هذه المسألة ناف لأصل الربوبية جاحد لها رأسا". [1]

ويقول صاحب مختصر الصواعق: "إن الأصل الذي قادهم إلى التعطيل, واعتقاد المعارضة بين الوحي والعقل أصل واحد, وهو منشأ ضلال بني آدم, هو الفرار من تعدد صفات الواحد, وتكثر أسمائه الدالة على صفاته, وقيام الأمور المتجددة به.

وهذا لا محذور فيه, بل هو الحق الذي لا يثبت كونه سبحانه ربًا وإلها وخالقًا إلا به, ونفيه جحد للصانع بالكلية". [2]

ويدعي ابن تيمية أن القول بقيام الحوادث بذاته تعالى هو مذهب السلف، فيقول: "وثم طائفة كثيرة تقول: إنه تقوم به الحوادث وتزول, وأنه كلم موسى بصوت, وذلك الصوت عدم, وهذا مذهب أئمة السنة والحديث من السلف وغيرهم" .[3]

وقد ذكر تقي الدين السبكي أن ابن قيم الجوزية نسب القول بقيام الحوادث بذاته تعالى إلى الإمام أحمد بن حنبل, وجعفر الصادق وابن عباس[4].

ويرى ابن تيمية أن الأشاعرة وأسلافهم قد أصابوا في إثباتهم للصفات, ولكنهم أخطأوا في نفيهم قيام الحوادث بذاته تعالى, فهو يقول:

وابن كلاب ومن تبعه كالأشعري وأبي العباس القلانسي ومن تبعهم, أثبتوا الصفات, ولكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته, ومثل كون فعله الاختياري يقوم بذاته, ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين بعد إيمانهم ويغضب ببغض الكافرين بعد كفرهم, ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى: ﴿وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ

---

(1) ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين (ج3 ص 446- 447)

(2) مختصر الصواعق (ج 1 ص263)

(3) ابن تيمية رسالة الفرقان: مجموعة الرسائل الكبرى (ج 1 ص117)

(4) السبكي: السيف الصقيل (ص 71) وقد علق الكوثري على ذلك في تكملة الرد على النونية أسفل السيف الصقيل (ص 71 ) فقال: (نسبة القول بقيام الحوادث بالله الى أحمد وجعفر الصادق وابن عباس – رضي الله عنهم – نسبة كاذبة, وفرية مكشوفة). اهـ

عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُۥ وَٱلْمُؤْمِنُونَ﴾ ، فأثبت رؤية مستقبلة ومثل كونه نادي حين أتى بنداء لم يناده قبل ذلك بنداء قام بذاته. (1)

ويناقش ابن تيمية الذين يقولون: إن قيام الحوادث بذاته تعالى باطل, ولأن من قامت به الحوادث فهو حادث, ويناقشهم ابن تيمية فيقول لهم: إن تلك القاعدة باطلة؛ لأنها تبطل كثيرا من الصفات وهي صفات أفعاله تعالى القائمة بذاته، ويقرر ابن تيمية أن قيام الحوادث بذاته تعالى قد دل عليه الشرع والعقل فيجب القول به.

يقول ابن تيمية: "فإن قلتم لنا: قد قلتم بقيام الحوادث بالرب؟ قلنا لكم: نعم. وهذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل, ومن لم يقل: إن الباري يتكلم ويرد, يحب ويبغض, يرضى ويجئ فقد ناقض كتاب الله تعلى)

ومن قال: إنه لم يزل ينادى موسى في الأزل, فقد خالف كلام الله مع مكابرة العقل؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُودِىَ﴾[النمل:8]، وقال: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: 82] فأتى بالحروف الدالة على الاستقبال.

وكل ما يدل على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته, وأنه يتكلم إذا شاء, وأنه يتكلم شيئًا بعد شيء، فنحن نقول به, وما يقول به من يقول: إن كلام الله قائم بذاته, وأنه صفة لله, والصفة لا تقوم إلا بالموصوف فنحن نقول به, وقد أخذنا بقول كل من الطائفتين من الصواب, وعدلنا عما لم يرده الشرع والعقل من كل منهما". (2)

وبعد, فهل مذهب الحنابلة كما يصوره ابن تيمية وابن قيم الجوزية هو بعينه مذهب الكرامية, أو أن هناك اختلافا بينهما؟

والجواب أن الحنابلة والكرامية يتفقون في القول بقيام الحوادث بذاته تعالى, ولكنهم يختفلون في أن الكرامية يقولون بأن الحوادث التي تقوم به سبحانه لها ابتداء، ولكنها لا

---

(1) ابن تيمية: رسالة الفرقان مجموعة الرسائل الكبرى (ج1 ص99)

(2) ابن تيمية: منهاج السنة (ج 3 ص 297)

تنعدم.

وأما الحنابلة فإنهم يقولون بأن الحوادث التي تقوم بذاته تعالى لا ابتداء لها, ولكنها تنعدم.

يقول ابن تيمية: " ومحمد بن كرام فكان بعد ابن كلاب في عصر مسلم بن الحجاج, أثبت أنه يوصف بالصفات الأختياريات , ويتكلم بمشيئته وقدرته و لكن عنده يمتنع أنه كان في الأزل متكلما بمشيئته وقدرته لامتناع حوادث لا أول لها, فلم يقل بقول السلف: أنه لم يزل متكلما إذا شاء, بل قال: إنه صار يتكلم بمشيئته وقدرته, وكما صار يفعل بمشيئته وقدرته بعد أن لم يكن كذلك، وقال هو وأصحابه في المشهور عنهم: إن الحوادث التي تقوم به لا يخلو منها, ولا يزول عنها؛ لأنه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلاً لحدوثها وزوالها, وإذا كان قابلا لذلك لم يخل منه, وما لم يخل من الحوادث فهو حادث وإنما يقبل على أصلهم أن تقوم به الحوادث فقط, كما يقبل أن يفعلها ويحدثها, ولا يلزم من ذلك أنها لم تخل منه كما لم يلزم أنه لم يزل فاعلاً لها". (1)

(1) ابن تيمية رسالة الفرقان مجموعة الرسائل الكبرى (ج 1 ص 115- 116)

# الفصل السادس
# الصفات الخبرية
# بين الإثبات والتأويل

# تمهيد

بان لنا من دراستنا لموقف الفرق الكلامية من الصفات الإلهية أن المعتزلة ومتأخري الأشعرية أنكروا الصفات الخبرية، وكان موقفهم بإزاء النصوص التي يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه هو صرفها عن ظاهرها، وتأويلها بما يتفق وجلال الله سبحانه.

أما الحنابلة ومتقدموا الأشاعرة- في غالب رأيهم- فإنهم كانوا يثبتون الصفات الخبرية، ويمنعون تأويل الآيات والأحاديث الواردة في هذا الشأن.

وهنا في هذا الفصل سنتناول بالدراسة والبحث ما يلي: الآيات والأحاديث التي قال أصحاب التأويل: إن ظاهرها يوهم التجسيم والتشبيه، وسنتناول بالبحث أهم ما دار حوله الجدل والنزاع :

1- ما يوهم الجهة والمكان لله تعالى: الاستواء، والمجيء، والإتيان، والنزول.

2- وما يوهم نسبة الأعضاء لله سبحانه: الوجه، والعين، واليد.

3- وما يوهم أن الله تعالى ينفعل بانفعالات، وأن له عواطف مثل الانفعالات والعواطف البشرية: الغضب، والرضا، والمحبة، والرحمة.

وسنذكر موقف أهل الإثبات وآراءهم، وموقف أصحاب التأويل وتأويلاتهم.

## ما يوهم كونه تعالى في جهة

### أولاً: الاستواء

### أ- المثبتون

1- **الأشاعرة:** أثبت الأشعري، والباقلاني الاستواء صفة لله تعالى وَرَدَ بها الخبر، ولكنهما نفيا الكيفية والمجاورة والمماسة.(1)

وقد روي أن الأشعري ذهب إلى أن الاستواء من صفات الفعل، فقد قال إمام الحرمين في كتابه الشامل: «وذكر شيخنا أبو الحسن: أن الاستواء فعل من أفعال الله في العرش، وأوضح ذلك بأن قال: ما اتصف به الرب، وامتنع صرفه إلى صفات الذات = تعين صرفه إلى صفات الفعل».(2)

وقال البيهقي في الأسماء والصفات: « وَذَهَبَ أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْأَشْعَرِيُّ إِلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَلَّ ثَنَاؤُهُ فَعَلَ فِي الْعَرْشِ فِعْلًا سَمَّاهُ اسْتِوَاءً، كَمَا فَعَلَ فِي غَيْرِهِ فِعْلًا سَمَّاهُ رِزْقًا، أَوْ نِعْمَةً، أَوْ غَيْرَهُمَا مِنْ أَفْعَالِهِ.

ثُمَّ لَمْ يُكَيِّفِ الِاسْتِوَاءَ إِلَّا أَنَّهُ جَعَلَهُ مِنْ صِفَاتِ الْفِعْلِ لِقَوْلِهِ: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ [الأعراف:54] وَثُمَّ لِلتَّرَاخِي، وَالتَّرَاخِي إِنَّمَا يَكُونُ فِي الْأَفْعَالِ، وَأَفْعَالُ اللَّهِ تَعَالَى تُوجَدُ بِلَا مُبَاشَرَةٍ مِنْهُ إِيَّاهَا، وَلَا حَرَكَةٍ»(3).

وقال البغدادي في أصول الدين: «واختلف أصحابنا في هذا ...فمنهم من قال: إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سماه استواءً، كما أحدث في بنيان قوم فعلًا سماه إتيانًا، ولم يكن ذلك نزولًا ولا حركة، وهذا قول أبي الحسن الأشعري»(4).

وهذا الرأي وإن ذكره الأشعري إلا أنه لم يذكره مرتضيًا له؛ إذ إن المستوي- كما يذكر

---

1 - انظر: الإبانة لأبي الحسن الأشعري (ص9، 31)، والإنصاف للباقلاني(ص25).

2 - الشامل لإمام الحرمين (ص 555، و556) ط منشأة المعارف بالأسكندرية سنة 1969م.

3 - الأسماء والصفات للبيهقي (ص410).

4 - أصول الدين للبغدادي (ص113)، وانظر: تبيين كذب المفتري (ص150).

الجويني- بمعنى فاعل الاستواء في غيره بعيد في قضية اللغة ، يقول إمام الحرمين:

«وهذا وإن ذكره شيخنا، فلم يذكره مرتضيًا له، وفيه وجه من البعد، فإنَّ المستوي بمعنى فاعل الاستواء في غيره بعيد في قضية اللغة»[1] .

**ب – الحنابلة:**

أثبت الحنابلة الاستواء صفة لله تعالى إلا أن:

أ- بعضهم قال: إنها من صفات الذات.

ب- وبعضهم قال: إنها من صفات الفعل.

ج- وبعضهم قال: الاستواء هو الجلوس والقعود، وهو صفة ذاتية.

د- وبعضهم قال:يجب حمل الاستواء على ظاهره، وهو العلو والارتفاع، ولكن ليس الظاهر اللائق بالبشر، وإنما الظاهر اللائق بجلال الله سبحانه.

وقد نسب بعض الحنابلة شيئًا من هذه الأقوال إلى الإمام أحمد، فقد قال أبو الفضل التميمي الحنبلي: «حكى جماعة عنه- أي: أحمد بن حنبل- أن الاستواء من صفات الفعل، وحكى جماعة أنه كان يقول: إن الاستواء من صفات الذات، وكان يقول في معنى الاستواء هو: العلو والارتفاع، ولم يزل الله عاليًا رفيعًا قبل أن يخلق العرش، فهو فوق كلِّ شيء، والعالي على كل شيء ، وإنما خص الله العرش لمعنى فيه مخالفٌ لسائر الأشياء، والعرش أفضل الأشياء وأرفعها، فامتدح نفسه بأنه على العرش استوى، أي علا عليه».[2]

وحمل بعض الحنابلة الاستواء على مقتضى الحس، وصرح بذلك، فقد قال ابن حامد: «الاستواء مماسته، وصفة لذاته، والمراد به القعود».[3]

وذهبت طائفة منهم إلى أن الله –تعالى- على عرشه ما ملأه، وأنه يقعد نبيه معه على العرش،

1 – الشامل لإمام الحرمين (ص 556).

2 – أبو الفضل التميمي: اعتقاد أحمد ملحق بطبقات الحنابلة ج2/269.

3 – دفع شبه التشبيه ص19.

وذهبت طائفة أخرى إلى أن الله تعالى على عرشه قد ملأه، وأنه مماس للعرش، والكرسي موضع قدميه». [1]

وروى بعض الحنابلة عند كلامه عن المقام المحمود أن عائشة – رضي الله عنها- قالت: «سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المقام المحمود ؟ فقال: «وعدني ربي –عز وجل- بالقعود على العرش ». فقال ابن حامد: «يجب الإيمان بما ورد به من المماسة والقرب من الحق لنبيه في إقعاده على العرش».

وذكر ابن حامد أن ابن عمر- رضي الله عنهما- قال في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَهُۥ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَـَٔابٍ﴾[ص:25]: « ذكر الله الدنو منه حتى يمس بعضه».

وقد علق ابن الجوزي على قول ابن عمر فقال: «هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، وكذلك كذَّب ابن حامد فيما نسبه إلى ابن عمر رضي الله عنهما، فقال: وكلام ابن حامد هذا كذب على ابن عمر، ومن ذكر تبعيض الذات كفر بالإجماع»[2].

وذهب بعض الحنابلة إلى أنه يجب حمل الاستواء على ظاهره، والقول بأنه العلو والارتفاع، ولكنه قال: إنه لا يجوز أن يقال استوى بمماسة أو بملاقاة؛ لأن الله تعالى لم يلحقه تغير ولا تبدل، ولا يلحقه الحدود قبل خلق العرش، ولا بعد خلق العرش[3].

**وقد ادعى ابن تيمية أن تفسير الاستواء على ظاهره الذي يتضمن العلو والارتفاع هو تفسير السلف، وقد قرر ما يعتقده مذهب السلف في هذا** ، فقال: «كَذَلِكَ يَعْلَمُونَ مَعْنَى الِاسْتِوَاءِ عَلَى الْعَرْشِ. وَأَنَّهُ يَتَضَمَّنُ عُلُوَّ الرَّبِّ عَلَى عَرْشِهِ وَارْتِفَاعَهُ عَلَيْهِ، كَمَا فَسَّرَهُ بِذَلِكَ السَّلَفُ قَبْلَهُمْ، وَهَذَا مَعْنًى مَعْرُوفٌ مِنْ اللَّفْظِ لَا يُحْتَمَلُ فِي اللُّغَةِ غَيْرُهُ»[4].

---

1 - دفع شبه التشبيه ص21.

2 - دفع شبه التشبيه 66.

3 -طبقات الحنابلة ج2/297.

4 -تفسير سورة الإخلاص لا بن تيمية ص109 / وانظر: مجموع الفتاوى له 17/374.

ولكن يثور هنا سؤال، وهو: أليس حمل الاستواء على ظاهره، والقول بأنه بمعنى العلو والارتفاع يتضمن حاجة المستوي إلى المستوى عليه، وهذا شأن الأجسام؟وإذًا، فلو كان تعالى مستويًا على عرشه بمعنى أنه عالٍ، ومرتفع على العرش لكان في حاجة إلى العرش، وكان جسمًا، ولكنَّ الله تعالى منزه عن الحاجة والجسمية؛ ولذلك فلا يصح حمل الاستواء على ظاهره.

وقد رد ابن تيمية، فقال: إن هذا هو الشأن في استواء المخلوق، فهو الذي يتضمن حاجة المستوي إلى المستوى عليه، وأما استواؤه تعالى فهو استواءٌ يليق بجلاله ويختص به، فيقول:" فَنَحْنُ نَعْلَمُ مَعْنَاهُ، وَأَنَّهُ الْعُلُوُّ وَالِاعْتِدَالُ، لَكِنْ لَا نَعْلَمُ الْكَيْفِيَّةَ الَّتِي اخْتَصَّ بِهَا الرَّبُّ الَّتِي يَكُونُ بِهَا مُسْتَوِيًا مِنْ غَيْرِ افْتِقَارٍ مِنْهُ إلَى الْعَرْشِ، بَلْ مَعَ حَاجَةِ الْعَرْشِ إليهِ" (1).

ويقول ابن تيمية: إن الله غني عن العرش، وعن كل شيء؛ ولذلك فإنه تعالى ليس في حاجة إلى العرش، بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش، وحملة العرش.

ويذكر ابن تيمية أنه قد روي أن حملة العرش إنما أطاقوا حمل العرش لمَّا أمرهم أن يقولوا لا حول ولا قوة إلا بالله(2).

ويقرر ابن تيمية أنه كما أننا نثبت صفات المعاني من العلم والقدرة ونحو ذلك من غير أن نثبت لها خصائص الأعراض لعلم المخلوقين وقدرتهم، فكذلك يجب أن نثبت له استواء

1 -تفسير سورة الإخلاص لا بن تيمية ص 113 / وانظر: مجموع الفتاوى له 379/17.

2 -نفس المرجع السابق ص 112. يقول الدارمي في رده على بشر المريسي عن حملة العرش: وَقَدْ بَلَغَنَا أَنَّهُمْ حِينَ حَمَلُوا الْعَرْشَ وَفَوْقَهُ الْجَبَّارُ فِي عِزَّتِهِ، وَبَهَائِهِ ضَعُفُوا عَنْ حَمْلِهِ وَاسْتَكَانُوا، وَجَثَوْا عَلَى رُكَبِهِمْ، حَتَّى لُقِّنُوا "لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ"، فَاسْتَقَلُّوا بِهِ بِقُدْرَةِ اللَّهِ وَإِرَادَتِهِ. لَوْلَا ذَلِكَ مَا اسْتَقَلَّ بِهِ الْعَرْشُ، وَلَا الْحَمَلَةُ، وَلَا السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَلَا مَنْ فِيهِنَّ. وَلَوْ قَدْ شَاءَ لَاسْتَقَرَّ عَلَى ظَهْرِ بَعُوضَةٍ، فَاسْتَقَلَّتْ بِهِ بِقُدْرَتِهِ وَلُطْفِ رُبُوبِيَّتِهِ.

انظر: الرد على بشر المريسي المطبوع ضمن مجموعة عقائد السلف ص443، ط منشأة الأسكندرية سنة 1971، وطبع الكتاب مستقلًا تحت عنون : نقض الإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد على المريسي (458/1).ط مكتبة الرشد سنة 1998.

يليق به، ويختص به ، وليس كاستواء المخلوق على المخلوق، يقول ابن تيمية: " إِنَّ اللَّهَ مُسْتَوٍ عَلَى عَرْشِهِ اسْتِوَاءً يَلِيقُ بِجَلَالِهِ وَيَخْتَصُّ بِهِ، فَكَمَا أَنَّهُ مَوْصُوفٌ بِأَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ، وَعَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، وَأَنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ، وَنَحْوَ ذَلِكَ. وَلَا يَجُوزُ أَنْ نُثْبِتَ لِلْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ خَصَائِصَ الْأَعْرَاضِ الَّتِي لِعِلْمِ الْمَخْلُوقِينَ وَقُدْرَتِهِمْ، فَكَذَلِكَ هُوَ سُبْحَانَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ، وَلَا نُثْبِتُ لِفَوْقِيَّتِهِ خَصَائِصَ فَوْقِيَّةَ الْمَخْلُوقِ عَلَى الْمَخْلُوقِ وَلَوَازِمِهَا "[1].

وكذلك فسر ابن قيم الجوزية الاستواءعلى ظاهره، وقال: إنه العلو والارتفاع، وادعى إجماع السلف على ذلك[2] ، وأنه" لم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة، وإنما جهلوا الكيفية "[3].

وذكر تقي الدين السبكي في كتابه السيف الصقيل أن ابن قيم الجوزية قد صرح بأن الله تعالى يجلس على عرشه، حيث قال:" ولقد جلست على سرير الملك متصفًا بتدبير عظيم الشأن "[4].

وتصريح ابن قيم الجوزية هذا بالجلوس يؤدي به إلى التجسيم، فهل يتخلص من ذلك فيقول: إنه جلوس لا كجلوسنا؟

إننا نرى أن هؤلاء الحنابلة الذين صرحوا بأن الاستواء على ظاهره، وأنه العلو والارتفاع والاستقرار والجلوس يلزمهم التجسيم؛ لأنه إذا كان العرش جسمًا، فإن الجالس المستقر فوقه المرتفع عليه لا بد أن يكون جسمًا؛ لأنه لا يرتفع، ولا يستقر ولا يجلس على الجسم إلا جسم.

وحينئذ لا ينفع الحنابلة قولهم: ما نحن مجسمة، أو قولهم: نثبت الاستواء بلا كيف، حيث

---

1 - ابن تيمية الحموية الكبرى ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج439/1.

2 -مختصر الصواعق المرسلة ج126/2 .

3 - المرجع السابق ج133/2.

4 - انظر: السيف الصقيل ص 176.

يتسترون بـ"**البلكفة**".

إن مذهب الحنابلة غير معقول؛ إذ إنهم كيف يقولون بأن الاستواء على ظاهره، وأنه بمعنى العلو والارتفاع والاستقرار والجلوس، ثم يقولون بعد ذلك: "إنه استواء يليق بجلاله، وليس له خصائص استواء المخلوقين؟"

إن مذهب الحنابلة بهذه الصورة مذهب متناقض ينفي ما أثبته أولًا، وذلك أن الاستواء بمعنى العلو والارتفاع والاستقرار والجلوس من خصائص الأجسام، وهي مخلوقة، فقولهم بعد ذلك: استواؤه تعالى ليس له خصائص استواء المخلوقين يتناقض مع الأول.

وكان المنطقي من الحنابلة أنهم ما داموا قد صرحوا بما يقتضي التجسيم أن يلتزموا بالتجسيم، وأن يصرحوا به، وأن يعلنوه حتى يكون مذهبًا متسقًا مترابطًا ومعقولًا ومفهومًا.

فإن الكرامية، وقد قالوا: بالمساسة أو الملاقاة للعرش، وأنه تعالى على بعض أجزاء العرش، أو أنه امتلأ العرش به قد التزموا بالتجسيم وصرحوا به، وبهذا كان مذهبهم- وإن كنا لا نوافق عليه – معقولًا ومفهومًا- بخلاف مذهب هؤلاء الحنابلة الذين يبطلون ما قالوا، وينقضون ما أسسوا.

وبهذه الصورة أيضًا يكون الحنابلة بعيدين عن مذهب السلف الصالح –رغم ادعائهم للسلفية- ، وبعيدين عن مذهب الإمام أحمد ذلك السلفي الصالح الذي يعلن هؤلاء الناس انتسابهم إليه.

فالإمام أحمد –رضي الله عنه- لم يقل: إن الاستواء من صفات الذات، أو من صفات الفعل، أو أنه بمعنى الاستقرار والجلوس والقعود، أو أنه على ظاهره.

وإنما قال:- كما تدل على ذلك أكثر الروايات- بقراءة الآيات والأحاديث، وإمرارها من غير تفسير، ورأى أن تفسيرها قراءتها، فقد روي أن أحمد قال:" ما وصف الرب- تبارك وتعالى- به نفسه في كتابه فقراءته تفسيره ليس لأحد أن يفسره إلا الله"[1].

1 - طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ج202/1.

وقد اتهم الحصني في كتابه (دفع شبه من تشبه وتمرد) هؤلاء الحنابلة بالافتراء، والكذب على أحمد بنسبتهم إليه ما لم يقله، يقول الحصني: " وقال في آية الاستواء: هو كما أراد، فمن قال عنه إنه قال في الاستواء: إنه من صفات الذات، أو صفات الفعل، أو قال: إن ظاهره مراد، فقد افترى عليه، وحسيبه الله –تعالى- فيما نسب إلحاقه- عز وجل- بخلقه الذي هو كفر صراح؛ لمخالفته فيما نزه نفسه به. سبحانه وتعالى عما يقولون "[1].

إن مذهب أحمد ، وغيره من السلف-رضوان الله عليهم- هو: **السكوت وعدم الخوض في شيء من الصفات،** فلم يسلك واحد منهم طريق التأويل، وكذلك لم يصرح واحد منهم بأن الاستواء على ظاهره، وأنه العلو والارتفاع، والقعود والجلوس والحلول في العرش.

**وإنما قالوا: يجب الإيمان والتصديق بما وصف الله تعالى به نفسه، وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم، وأنه حق بالمعنى الذي أراده الله ورسوله، ثم تفويض العلم إلى الله تعالى.**

**ب ـ المؤولون.**

أما أصحاب التأويل، فقد منعوا حمل الاستواء على أنه صفة من صفات الله–عز وجل- كما منعوا حمله على ظاهره، وقالوا: لا يجوز أن يكون الاستواء الوارد في حق الله تعالى بمعنى الجلوس والحلول في العرش، والاستقرار فوقه، والعلو والارتفاع عليه، وأتوا بأدلة عقلية متعددة على منع حمل الاستواء على معنى من تلك المعاني منها:

1- إن الله تعالى لو كان مستويًا على العرش بمعنى الجلوس والاستقرار فوقه؛ لكان تعالى جسمًا ذا صورة؛ لأنه لا يستقر على جسمٍ إلا جسمٌ، ومن كان هذا حاله كان محدثًا مصورًا، وهذا على الله- تعالى- محال[2].

2- لو حُمل الاستواء على الاستقرار والتمكن، فإما أن يكون الله تعالى أكبر من العرش، أو أصغر، أو مساويًا، وكل ذلك لا يخلو من التقدير، والتقدير يحتاج إلى مقدر، وذلك على الله

1 - دفع شبه من تشبه وتمرد ص6 ، مكتبة عيسى البابي الحلبي.

2 - انظر: القاضي عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 236، تنزيه القرآن عن المطاعن ص 253.

تعالى محال[1].

3- لو كان الله تعالى مستويًا على العرش بمعنى المماسة، وجاز أن يمسه جسم من جهةٍ ما؛ لجاز أن يماسه من سائر الجهات، فيصير محاطًا به، والتجسيم والتحديد على الله تعالى محال[2].

4- لا يجوز حمل الاستواء على العلو والجلوس على العرش؛ لأن الجالس على العرش لا بد أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل منه في يسار العرش، فيلزم أن يكون مؤلفًا مركبًا، وذلك على الله تعالى محالٌ[3].

5- إن الله تعالى قال: ﴿وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ﴾[الحاقة:17]

فلو حُمل الاستواء على الاستقرار والجلوس على العرش؛ لكان العرش مكانًا للرب –سبحانه- وكانت الملائكة الذين يحملون العرش حاملين إله العالم –سبحانه- وحافظين له، وهذا غير معقول؛ لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق. أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله[4].

6- لا يصح حمل الاستواء على معنى الجلوس؛ لأن الجالس على العرش إن قَدِرَ على الحركة والانتقال وتحرك كان محدثا؛ لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون، فهو محدث، وإن لم يقدر على الحركة كان كالمربوط، بل كالزَّمِنِ، بل أسوأ منهما، فإن الزَّمِنَ إذا أراد الحركة في رأسه أو حدقتيه أمكنه ذلك، وكذلك المربوط، وهو غير ممكن في حق الله تعالى[5].

7- لا يجوز حملُ الاستواء على الجلوس فوق العرش؛ لأن الله تعالى كان ولا عرش ولا مكان، ثم خلق العرش، قال تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾[الأعراف:54].

---

1 – الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 26، وإحياء علوم الدين ج108/1.

2 – الاقتصاد في الاعتقاد ص 26.

3 – الرازي: أساس التقديس ص 155.

4 – الرازي: أساس التقديس ص 155.

5 – نفس المرجع السابق والصفحة.

وكلمة "ثُمَّ" للتراخي، ويستحيل أن يقال: إنه تعالى صار مستقرًا جالسًا فوق العرش بعد أن لم يكن؛ لأن هذا دليل الحدوث[1].

**تأويل الاستواء:**

وإذا لم يمكن حملُ الاستواء على ظاهره؛ لأنه محالٌ على الله تعالى، فإن أصحاب التأويل يرون أنه لا بد من صرف لفظ الاستواء عن ظاهره، وحمله على معنى يحتمله اللفظ، ويليق بجلال الله سبحانه.

1- **الاستواء بمعنى الاستيلاء:**

ويرى أصحاب التأويل أنه يمكن حمل الاستواء في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طه:5] على الاستيلاء والقدرة والغلبة والقهر؛ إذ إن هذه المعاني سائغة في اللغة، وقد وردت في اللغة نثرًا وشعرًا، فإنه يقال: استوى الملك على الإقليم إذا احتوى على مقاليد الملك فيه[2].

وقال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم *** تركناهم صرعى لنسر وكاسر.

وقال الآخر:

قد استوى بشر على العراق *** من غير سيف ودم مهراق.

فالحمد لله المهيمن الخلاق[3].

وقال الآخر:

إذا ما غزا قومًا أباح حريمهم*** وأضحى على ما ملكوه قد استوى[1].

---

1 - نفس المرجع السابق ص 156.

2 - إمام الحرمين الشامل ص 553.

3 - انظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص 226، و تنزيه القرآن عن المطاعن ( ص 176، و 252) ، والأشعري : مقالات الإسلاميين ج157/1، والبغدادي: أصول الدين ص 112، وإمام الحرمين : الشامل 553، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص28، والرازي أساس التقديس ص 157.

وقد اعترض على المؤولة بـ: " تأويل الاستواء على معنى الاستيلاء باطل في حق الله – تعالى-:

1- لأنه يشعر بالمقاومة والمغالبة، إذ إن الاستيلاء عبارة عن حصول الغلبة بعد العجز.

2- ولأنه يقال: فلان استوى على كذا بمعنى استولى إذا كان له منازع ينازعه، وذلك في حق الله تعالى باطلٌ ؛لأنه تعالى لا يقاوم ولا يغالب، بل هو غالب على أمره.

وقد أجاب أصحاب التأويل بـ:أن المراد بالاستيلاء القدرة التامة الخالية عن المنازع والمعارض والمدافع(2).

وقد رد إمام الحرمين ، فقال: " إن الاستواء ليس من ضرورته الاستخبار عن مغالبة؛ إذ لو أنبأ عن ذلك لأنبأت عنه الغلبة أيضًا، والله تعالى غالب على أمره، ويتعالى أن يغالب.

وأيضًا، فلو أنبأ الاستواء الذي يكون بمعنى القهر عن المقاومة والمكافحة، لأنبأ الاستواء الذي يكون بالذات عن تقدم عوج، وملتزم ذلك منسل من الدين " (3).

وقد أتى هنا سؤال أثاره المعارض للتأويل، فقالوا: إذا كان الاستواء بمعنى الاستيلاء، فما فائدة تخصيص العرش بالذكر، مع أن استيلاءه تعالى يعم العرش والسماء والأرض وكل العالم ؛ إذ إن قدرته تعالى عامة تتعلق بالأشياء كلها ؟

**وقد أجاب أصحاب التأويل بـ**: أن الله تعالى له أن يخصص بالذكر ما يشاء تشريفًا له، وذلك كتخصيصه بعض الأنبياء بالذكر، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر في قوله تعالى:﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا﴾[النبأ:38]

وقد خصص الله تعالى العرش بالذكر من حيث كان أعظم المخلوقات، كما أنه خصه بالذكر في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة:129] ، وذلك لعظم العرش، وإن كان

1 – ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه ص18، وابن قتيبة الاختلاف في اللفظ ص 241.

2 – الرازي: أساس التقديس ص 157.

3 – إمام الحرمين الشامل ص 553. وانظر: شرح المواقف ج110/8.

ربًا لغيره من المخلوقات، وهذا كقوله تعالى: ﴿رَبِّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وإن كان ربًا لغيرها. وإذا كان الله مستوليًا على العرش، وهو أعظم المخلوقات، فإنه يكون مستوليًا على غيره لا محالة(1).

**2ـ الاستواء بمعنى القصد:**

ويرى أصحاب التأويل أنه يمكن حمل الاستواء على معنى القصد إلى الشيء، كقوله: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ﴾ [البقرة:29] أي قصد خلقها، وبناء عليه، فإنه يكون معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ قصد إلى خلق العرش، ويكون معنى "على" في هذا الموضع بمعنى "إلى"(2).

وروي أن سفيان الثوري قد ذهب إلى هذا التأويل، يقول إمام الحرمين: "وذكر بعض الأئمة في تأويل الآية أن معنى الاستواء: القصد والإرادة، واستوى الرب على عرشه قصد إلى فطرته، وخلقه، وإبدائه، وإرادته، وتدبيره، وتقديره على ما أراد.

وقد سئل سفيان الثوري عن هذه الآية، فحمل الاستواء على هذا المحمل، واستشهد بقوله: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾ [فصلت:11]، يعني قصد وأراد خلقها"(3).

وقد طُعن في هذا التأويل بأنه غير صحيح؛ إذ إنه يبعد أن يُعدى الاستواء بمعنى القصد بـ"على"، ولو كان الاستواء في الآية بمعنى القصد لعدِّي بـ"إلى"، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ﴾(4).

---

1 - انظر: الشامل ص 554. وأساس التقديس ص 158، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص 176، 253،و شرح المواقف ج8/110.

2 - انظر: التبصير في الدين للاسفراييني ص 95، دفع شبه التشبيه ص 18، وابن قتيبة الاختلاف في اللفظ ص241.

3 - الشامل لإمام الحرمين ص554، الإرشاد ص 41.

4 - السيوطي: الإتقان ج2/7.

## تأويل العرش

ولكي يتخلص بعض أصحاب التأويل من ظاهر آية الاستواء التي رأوا أن معناها محال في حق الله تعالى، فإنهم قد ذهبوا إلى تأويل العرش في آية الاستواء على معنى الملك، وبناء عليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ أن الملك ما استوى لأحد غيره، وقد استشهدوا على ذلك باللغة، فإنه يقال: ثل عرش بني فلان. إذا زال ملكهم. وقال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلت عروشهم *** وأودت كما أودت إياد وحمير[1] .

وقال متمم بن نويرة:

عروش تفانوا بعد عز وأمة *** هووا بعد ما نالوا السلامة والبقا .

وأراد بالعروش ملوكًا انقرضوا .

وقال سعيد بن زائدة الخزاعي في النعمان بن المنذر:

قد نال عرشًا لم ينله نائل *** جن ولا إنس ولا ديار.

وأراد بالعرش الملك والسلطان .

وقال النابغة:

بعد ابن جفنة وابن هاتك عرشه *** والحارثين يأملون فلاحًا.

وأراد بهاتك عرشه ابن جفنة سالب ملكه[2].

1 - القاضي عبد الجبار شرح الأصول ص 237.

2 - انظر: البغدادي أصول الدين ص 113، 114، والاسفراييني: التبصير في الدين ص 95.

## ثانيًا: الإتيان والمجيء

**أولاً: المثبتون**

**أ- الأشاعرة:** قال إمام الحرمين: " ذكر بعض الأئمة في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ [الفجر:22] أنه فعل فعلًا سمى به نفسه جائيًّا، كما سمى نفسه بالخلق والرزق خالقًا رازقًا"[1].

فالمجيء بناء على هذا الرأي يكون صفة من صفات الفعل، وقد نُسب هذا الرأي إلى الأشعري، فقد روي عنه أنه قال: "يحدث الله يوم القيامة فعلًا يسميه إتيانًا ومجيئًا لا بأن يتحرك وينتقل، فإن الحركة والسكون والاستقرار من صفات الأجسام، والله تعالى أحد ليس كمثله شيء"[2].

وهذا كقوله تعالى: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل:26]، ولم يرد به إتيانًا من حيث النُقلة، وإنما أراد إحداث الفعل الذي خرب بنيانهم، وخرَّ عليهم السقف من فوقهم، فسمى ذلك الفعل إتيانًا.

وإلى هذا الرأي ذهب صاحب التبصير في الدين فقال: " معنى قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ أي خلق في بنيان القوم معنى من زلزلة ورجف يكون ذلك سبب خرابه كما قال: ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ﴾[3].

**ب- الحنابلة:**

أثبت الحنابلة الإتيان والمجيء على حسب الظاهر، وقالوا: إن الله تعالى-يجيء، ويأتي

1 - انظر: البغدادي أصول الدين ص 113، 114، والاسفراييني: التبصير في الدين ص 95.

2 - البيهقي: الأسماء والصفات ص 448.

3 - الإسفراييني: التبصير في أصول الدين ص 95.

حقيقة، وقال ابن حامد: " إنه يأتي بذاته بانتقال "[1].

وقول ابن حامد هذا كلام في ذات الله تعالى بمقتضى الحس؛ لأن الانتقال من صفات الأجسام، ويتعالى الله أن يكون جسماً.

ورفض ابن قيم الجوزية صرف آيات الإتيان والمجيء عن ظاهرها، وقال: إن مجيء الرب- سبحانه- حقيقة، بل هو الأولى أن يكون حقيقة من مجيء غيره، وأخذ يدلل على فساد تأويل الإتيان والمجيء بأدلة متعددة منها:

1- أن الله تعالى قال: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ﴾، وعطفُ مجيء الملك على مجيئه سبحانه يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه سبحانه أولى أن يكون حقيقة من مجيء الملك.

2- وكذلك، فإن الله تعالى قال: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأۡتِيَهُمُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ أَوۡ يَأۡتِيَ رَبُّكَ أَوۡ يَأۡتِيَ بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَۗ يَوۡمَ يَأۡتِي بَعۡضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ﴾ [الأنعام:158]، ففرق تعالى بين إتيان الملائكة وإتيان الرب، وإتيان بعض آيات الرب، فَقسَّم ونَوَّع، وهذا التقسيم والتنويع يدل على تغاير المجيء، وأن مجيء كل واحد بحسبه، وهو حقيقة في الكلِّ.

وروي أن الأمام أحمد ذهب إلى تأويل الإتيان والمجيء ، فقد" ذكر القاضي أبو يعلى عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال في قوله تعالى:﴿أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ قال: المراد به قدرته"[2].

وذكر الكوثري في مقدمة كتاب " الأسماء والصفات" أن البيهقي قال في كتاب "مناقب أحمد" :" أنبأنا الحاكم: قال: حدثنا أبو عمر بن السماك ، قال: حدثنا حنبل بن إسحاق ، قال: سمعت عمي أبا عبد الله – يعني الإمام أحمد يقول: احتجوا على يومئذ – يوم نوظر في دار أمير المؤمنين- فقالوا تجيء سورة البقرة يوم القيامة، وتجيء سورة تبارك، فقلت لهم: "إنما هو الثواب، قال تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ إنماتأتي قدرته، وإنما القرآن أمثال ومواعظ". اهـ

---

1 - ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه ص 25.

2 - ابن الموصلي: مختصر الصواعق ج107/2.

قال البيهقي: "هذا إسناد صحيح لا غبار عليه، ثم قال: وفيه دليل على أنه كان لا يعتقد في المجيء الذي ورد به الكتاب، والنزول الذي وردت به السنة انتقالًا من مكان إلى مكان ، كمجيء ذوات الأجسام ونزولها، وإنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته "[1].

**ثانيًا: المؤولون .**

رأى أصحاب التأويل أنه يجب صرف نصوص الإتيان والمجيء عن ظاهرها الذي يقتضي الحركة والانتقال من مكان إلى مكان؛ لأن هذا لا يتصور إلا في الأجسام، وهو سبحانه يتعالى أن يكون جسمًا[2].

وكذلك، فإن ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون، وهما حادثان، وما لا ينفك عن الحوادث فهو: حادث، فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء، والذهاب يجب أن يكون محدثًا مخلوقًا، والإله – سبحانه- يستحيل أن يكون كذلك[3].

وأيضًا:"فإنا لو جوزنا على الإله المجيء والذهاب فإننا لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر "[4].

ثم بعد ذلك يعمل أصحاب التأويل على أن يجدوا تأويلًا سائغًا في اللغة يحتمله اللفظ، ويتفق مع تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم التجسيم والتشبيه.

أما قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٖ مِّنَ ٱلۡغَمَامِ﴾ [البقرة:210]، فقد قالوا : إنها من مجاز الحذف على عادة العرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، فها هنا ذكر الله تعالى نفسه وأراد غيره، ومثال مجاز الحذف في القرآن كثير منه قوله تعالى : ﴿وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ﴾[يوسف:82]

1 - الكوثري: مقدمة الأسماء والصفات.

2 - شرح الأصول ص 229.

3 - الرازي: أساس التقديس ص102.

4 - الرازي: أساس التقديس ص102.

يعني أهل القرية، وقوله تعالى: ﴿وَقَالَ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ﴾ [الصافات:99] أي إلى حيث أمرني ربي.

وبناء عليه، فإن معنى الآية: هل ينظرون إلا أن تأتيهم آيات الله، فجعل –سبحانه– مجيء الآيات مجيئًا له على التعظيم والتفخيم لشأن الآيات، كما يقال: "جاء الملك" إذا جاء جيش عظيم من جهته[1].

أو أن يكون المعنى: هل ينظرون إلا أن يأتيهم أمر الله، أو ملائكة الله، أو متجلى أمره؛ لأن الله تعالى قال في سورة النحل: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾ [النحل:33] .

ولا يبعد حمل المطلق على المقيد؛ لأن قوله تعالى: ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾، وقوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾، وقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾ إخبار عن حال القيامة، ولا يبعد حمل بعض هذه الآيات على البعض الآخر ما دامت قد وردت في واقعة واحدة. [2]

ويرى أصحاب التأويل أنه يمكن تأويل الآية من وجه آخر، فيقولون: إنه يجوز أن يكون المأتي يه محذوفًا. بمعنى: هل ينتظرون إلا أن يأتيهم الله ببأسه أو بنقمته، وتكون " في" بمعنى " الباء"؛ لأن حروف الجر يقام بعضها مقام البعض، ويكون تقدير الكلام: هل ينتظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام مع الملائكة، وقد كانت معظم العقوبات تتقدمها ظلل من الغمام[3].

ويرى الرازي أنه يمكن إجراء الآية على ظاهرها؛ لأن قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ حكاية عن حال اليهود، والمعنى أنهم لا يقبلون دينكم إلا أن

---

1 - انظر: شرح الأصول الخمسة ص 229، و أساس التقديس ص103.

2 - انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص 48، و أساس التقديس ص104.

3 - انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص 48، و أساس التقديس ص104.

يأتيهم الله في ظلل من الغمام ليروه جهرة، وقد فعلوا ذلك مع موسى- عليه السلام- فقالوا: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[البقرة:55].

واليهود كانوا مشبهة يجوزون عليه –سبحانه- المجيء والذهاب، وكانوا يقولون: إنه تجلى لموسى – عليه السلام – على الطور في ظلل الغمام، وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد صلى الله عليه وسلم .

فهذه الآية تحكي مذهب اليهود واعتقادهم، ولذلك فإنه لا يمتنع إجراؤها على ظاهرها، وذلك لأن اليهود على دين التشبيه. (1)

وأما قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر:22]، فقد قالوا: المراد رسل ربك، أو أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة وفصله القضاء يوم الدين بين الموحدين والمارقين.

**وقالوا:** إنه لا يبعد إطلاق ذلك؛ لأن الشيء إذا عظم موقعه، وجل موضعه، وكان ذلك لاختصاصه بوقوعه على وجه من الله –تعالى- فقد يحذف ذكره اجتزاء بذكر الله –تعالى- وتعظيمًا للمحذوف المقدر المضاف، فإنه قد يقتضي الحذف من التعظيم والتفخيم ما لا يقتضيه الذكر، وشواهد ذلك من القرآن كثيرة، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[المائدة:33]أي: " يحاربون أولياء الله" ، وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[الأحزاب:57] . (2)

وأخيرًا يعطينا الرازي تأويلًا آخر للآية، فيقول:" إن الرب هو المربي، فلعل ملكًا عظيم الشأن هو أعظم الملائكة كان مربيًا للنبي صلى الله عليه وسلم، وكان هو المراد من قوله: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾(3)

1 - انظر: أساس التقديس ص106، 107.

2 - انظر: الشامل ص 548، والإرشاد ص 60، وأساس التقديس ص 107. و تنزيه القرآن عن المطاعن ص 462، والكشاف للزمخشري ج600/4.

3 - أساس التقديس ص 108.

## ثالثا: النزول

لم يرد لفظ النزول في القرآن الكريم، وإنما ورد في السنة، فقد أخرج الإمام البخاري في صحيحه من طريق ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الأَغَرِّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ-رضي الله عنه- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: « يَنْزِلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا، حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ، فَيَقُولُ: مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ؟ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ؟ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ؟ »"[1].

يقول الصابوني في عقيدة السلف:" خبر نزول الرب كل ليلة خبرٌ متفق على صحته مخرج في الصحيحين"[2]. ويقول ابن الجوزي: " رَوى حديثَ النزول عشرون صحابيًّا"[3].

**أولاً: المثبتون:**

**أ- الأشعري:**

أثبت الأشعري النزول صفة لله تعالى ورد بها الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر في كتابه " الإبانة " أنه متبع لأهل الإثبات فيما أثبتوه لله تعالى من صفات، ومنها النزول، فقال:" نُصدِّق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل عن النزول إلى سماء الدنيا، وأن الرب عز و جل يقول : «هل من سائل؟ هل من مستغفر؟ »، وسائر ما نقلوه و أثبتوه خلافا لما قاله أهل الزيغ والتضليل، ونعوَّلُ فيما اختلفنا فيه على كتاب ربنا عز و جل وسنة نبينا صلى الله عليه و سلم وإجماع المسلمين، وما كان في معناه، ولا نبتدع في دين الله ما لم يأذن لنا، ولا نقول على الله مالا نعلم".[4]

وقد روي عنه أنه قال: إن النزول صفة من صفات الفعل، يقول البيهقي في " الأسماء والصفات" حاكيًا قول الأشعري في النزول: " قَالَ فِي أَخْبَارِ النُّزُولِ إِنَّ الْمُرَادَ بِهِ فِعْلٌ يُحْدِثُهُ

---

1 - متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه 9/143/ح7494، ومسلم في صحيحه1/521/ح758.

2 - الصابوني: عقيدة السلف ضمن مجموعة.

3 - دفع شبه التشبيه ص46.

4 - انظر: الإبانة لأبي الحسن الأشعري ص11 .

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي سَمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ يُسَمِّيهِ نُزُولًا بِلَا حَرَكَةٍ وَلَا نُقْلَةٍ "[1].

ب- **الحنابلة:**

أثبت الحنابلة النزول صفة لله تعالى، ثم قال بعضهم: إن النزول بحركة وانتقال، فقال ابن حامد:" هو على العرش بذاته مماس له ينزل من مكانه الذي هو فيه، وينتقل" .

وقال القاضي أبو يعلى:" النزول صفة ذاتية، ولا نقول نزوله انتقاله، وقد أنشد بعض الحنابلة شعرًا، فقال:

أدعـــوك وللوصل تـــأبى *** أبعث رسولي في الطلب

أنزل إليـــــك بنفـــسِي *** ألقـــــاك في النــــومِ[2].

وصرح ابن قيم الجوزية بأن الله – تعالى- ينزل حقيقة، وفسر النزول بأنه مجيء الشيء، أو الإتيان به من علو إلى أسفل، وقال: إن هذا هو المفهوم منه لغة وشرعًا[3]، وقال إن الله ينزل بذاته، وادعى أن هذا هو مذهب أهل السنة.

يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة:" فَالْأَحَادِيثُ الصَّحِيحَةُ وَإِنْ لَمْ يُذْكَرْ فِيهَا لَفْظُ الذَّاتِ...فَلَقَدْ وَقَعَ الْخَبَرُ عَنْ نَفْسِ ذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى لَا عَنْ غَيْرِهِ، فَإِنَّهُ قَالَ: " «إِنَّ اللَّهَ يَنْزِلُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا»...فَإِنَّ الْخَبَرَ عَنْ مُسَمَّى اسْمِهِ وَذَاتِهِ. هَذَا حَقِيقَةُ الْكَلَامِ، وَلَا يَنْصَرِفُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ إِلَّا بِقَرِينَةٍ ظَاهِرَةٍ تُزِيلُ اللَّبْسَ وَتُعَيِّنُ الْمُرَادَ، فَلَا حَاجَةَ بِنَا أَنْ نَقُولَ: اسْتَوَى عَلَى عَرْشِهِ بِذَاتِهِ، وَيَنْزِلُ إِلَى السَّمَاءِ بِذَاتِهِ، كَمَا لَا يُحْتَاجُ أَنْ نَقُولَ خَلَقَ بِذَاتِهِ، وَقَدَرَ بِذَاتِهِ وَسَمِعَ وَتَكَلَّمَ بِذَاتِهِ، وَإِنَّمَا قَالَ أَئِمَّةُ السُّنَّةِ ذَلِكَ إِبْطَالًا لِقَوْلِ الْمُعَطِّلَةِ "[4].

ونحن هنا نتسأل :

---

1 - الأسماء والصفات للبيهقي ص 449.

2 - دفع شبه التشبيه ص 47.

3 - ابن الموصلي: مختصر الصواعق ج2/217.

4 - ابن الموصلي مختصر الصواعق ج2/222، 223.

1- أليس القول بأن النزول صفة ذاتية ، وأنه تعالى ينزل بذاته، مع تفسير النزول بـ:أنه مجيء الشيء، أو الإتيان به من أعلى إلى أسفل؛ يؤدي إلى أن صفته تعالى تتجدد كل ليلة؛ لأن النزول يتجدد كل ليلة؟ ويلزم من ذلك خلوه من هذه الصفة في بعض الأوقات؟.

2- أليس القول بأنه ينزل بذاته يؤدي إلى القول بأنه تعالى يتحرك، وينتقل من مكان إلى مكان، وهذه صفات الأجسام والحوادث، وذلك على الله تعالى محال؟ .

وكذلك أثبت ابن تيمية النزول صفة لله تعالى، وقال : إن النزول على حقيقته المعروفة في لغة العرب، ولا يجوز صرفه عن ظاهره وتأويله؛ لأن القرآن والسنة إنما نزلا بلغة العرب: " ولا تعرف العرب نزولًا إلا بهذا المعنى، ولو أُريد غير هذا المعنى لكان خطابًا بغير لغتها، ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان، وهذا لا يجوز ".[1]

وإذا كان ابن تيمية قد صرح بأن الله تعالى ينزل حقيقة، وقال: إن النزول الموصوف به الرب سبحانه على ظاهره، وهو النزول المعروف في لغة العرب، والعرب تعرف النزول بأنه مجيء الشيء، وهبوطه من أعلى إلى أسفل ألا يقتضي ذلك هبوط الْبَارِئ تعالى من على العرش إلى السماء الدنيا، فيجوز عليه الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، وتفريغ مكان وشغل آخر؟

ويرد ابن تيمية على هذا بأن النزول الذي يقتضي الحركة والانتقال من مكان إلى مكان ، وتفريغ مكان وشغل آخر إنما هو نزول المخلوقين، وأما نزول الرب – تبارك وتعالى- فهو على حقيقته وظاهره اللائق به –سبحانه- وهو لا يشبه نزول المخلوقين؛ لأن الله تعالى كما باين المخلوقات بذاته فقد باينهم أيضًا بصفاته.

وإذا كان ذلك كذلك، فإثبات النزول له –تعالى- على حقيقته وظاهره لا يقتضي هبوطه سبحانه من على العرش، وتفريغ مكان وشغل آخر.

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص:" فالرب سبحانه إذا وصفه رَسُولُهُ صلى الله عليه وسلم بـ:" أنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة. وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج. وأنه كلم

1 – ابن تيمية: رسالة التبيان في نزول القرآن، مجموعة الرسائل الكبرى ج1/223.

موسى في الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة. وأنه استوى إلى السماء وهي دخان، فقال لها وللأرض : ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا : أتينا طائعين" . لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال : ذلك يستلزم تفريغ مكان وشغل آخر "[1].

ويقول في كتابه" الموافقة" مستدلًا بكلام الصابوني: "فلما صح خبر النزول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أقر به أهل السنة، وقبلوا الخبر، وأثبتوا النزول على ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يعتقدوا تشبهاً له بنزول خلقه، وعلموا وعرفوا وتحققوا واعتقدوا أن صفات الرب تبارك وتعالى لا تشبه صفات الخلق، كما أن ذاته لا تشبه ذوات الخلق، تعالى الله عما يقول المشبهة والمعطلة علوًا كبيرًا، ولعنهم لعنًا كثيرًا "[2].

وبناء على ما تقدم من تلك النصوص التي صرح فيها ابن تيمية أن نزول الله تعالى لا يشبه نزول الخلق، فنحن لا نوافق ابن بطوطة فيما حكاه عن ابن تيمية من أنه قال: إن الله ينزل من السماء كنزولي هذا، ثم نزل درجة من درجات المنبر.

فقد قال ابن بطوطة: " وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته- ابن تيمية- يوم الجمعة، وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكّرهم، فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا، ونزل درجة من درج المنبر، فعارضهُ فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء، وأنكر ما تكلم به، فقامت العامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي، والنعال ضربًا كثيرًا حتى سقطت عمامته" . [3]

ويقول بعض الباحثين: إن هذه القصة مفتعلة من أساسها؛ إذ إن ابن تيمية كان محبوسًا في

---

1 - ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص ص 93، مجموع الفتاوى ج5/346.

2 - ابن تيمية: موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ج2/17.

3 - ابن بطوطة: رحلة ابن بطوطة المسماة :" تحفة النظار في غرائب الأبصار ، وغرائب الأسفار. ص 68. كتاب التحرير سنة 1386هـ، سنة 1966.

المدة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق[1].

**ثانيًا: المؤولون**

أ- **المعتزلة:**

وقد اختلفت مواقف أصحاب التأويل من حديث النزول، فقد أنكرت المعتزلة هذا الحديث، يقول الأشعري: " ونفوا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه و سلم أن الله عز و جل ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا".

**ب- الأشاعرة:**

أما أصحاب التأويل من الأشاعرة، فإنهم رأوا أن حديث النزول قد روي في الصحاح من الأسانيد؛ لذلك فإنهم لم يردوه، ولم ينكروه كما فعل المعتزلة، وإنما قبلوه وصدقوا به.

ثم عملوا بعد ذلك على صرفه عن ظاهره الذي يقتضي الحركة والانتقال من مكان إلى مكان، ثم تأويله تأويلًا سائغًا في اللغة يحتمله اللفظ، ويتفق مع تنزيه الله تعالى عن كل ما يوهم التجسيم والتشبيه.

وقد استدلوا على أنه لا يجوز حمل النزول – في حق الله تعالى – على ظاهره بأدلة منها:

1- إنه لا يصح حمل النزول الوارد في الحديث على حقيقته وظاهره الذي هو التحول والانتقال من مكان إلى مكان، وتفريغ مكان وشغل آخر؛ لأن كل ذلك من صفات الأجسام، ونعوت الأجرام، وقد قامت الدلالة على استحالة الانتقال على القديم –سبحانه- : " فإن أوضح دلالات حدوث الجواهر جواز انتقالها".[2]

2- وكذلك لا يصح حمل النزول في حق الله تعالى على الانتقال؛ لأنه: " إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه، فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه، أو لم نسمعه، فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش

1 - انظر: د. هراس، ابن تيمية السلفي ص 157، ط 1 سنة 1372هـ، 1952م المطبعة اليوسفية بطنطا.

2 - إمام الحرمين: الشامل ص 558، وانظر: الإرشاد ص 161.

إلى السماء الدنيا، بل كان يمكنه أن ينادينا، وهو على العرش. ومثاله: أن يريد من في الشرق إسماع من في الغرب ومناداته، فيتقدم إلى جهة الغرب بأقدام معدودة، ثم يناديه وهو يعلم أنه لا يسمعه ألبتة، فها هنا تكون تلك الخطوات عملًا باطلًا، وعبثًا فاسدًا، فيكون كفعل المجانين، فعلمنا أن ذلك غير لائق بحكمة الله تعالى ".[1]

3- إن النزول قد يستعمل في غير الانتقال من مكان إلى مكان:

أ- فإنه يقال : " نزل بالناس نازلة"، ولا يراد بذلك انتقال شيء إليهم، وقال : ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾[الزمر:6] ونحن نعلم أن البقر أو الجمل لم ينزل من السماء إلى الأرض على سبيل المثال.

وقال تعالى: ﴿ ثُمَّ أَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ [التوبة:26]، والانتقال على السكينة محال، وقال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[الشعراء : 194،193]، والقرآن الكريم سواء قلنا: إنه عبارة عن الصفة القديمة، أو عبارة عن الحرف والصوت، فإن الانتقال عليه محال.

وقال الشافعي –رضي الله عنه– دخلت مصر، فلم يفهموا كلامي، فنزلت ثم نزلت، ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال[2].

ب- وكذلك يستعمل النزول بمعنى التلطف والتواضع، كما يستعمل الارتفاع للتكبر ، يقال: فلان رفع رأسه إلى عنان السماء، أي تكبر، وفي مقابلة ذلك يقال: هوى إلى أسفل السافلين، ونزل إلى أدنى الدرجات، أي سقطت رتبته[3].

وإذا كان النزول قد يستعمل في غير الانتقال، وكان الانتقال على الله تعالى محالًا، كما أن النزول بمعنى سقوط الرتبة مما لا يجوز في حقه سبحانه، وكان للتأويل مجال رحب، فإن

---

1 - أساس التقديس ص 109.

2 - المرجع السابق ص 108، 109.

3 - الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 29.

أصحاب التأويل يرون حمل لفظ النزول الوارد في الحديث على معنى يليق بجلال الله سبحانه.

ولذلك فإنهم يقولون: إن النزول قد يستعمل في حقنا، ويراد به التواضع، والبعد عن التكبر، فيقال: إذا تواضع الملك :" إنه نزل إلى الدرجة الدنيا"، والمراد تواضعه، وإذا ذكر النزول في صفات الله تعالى = فالمراد بذلك ألطافه ورأفته على عباده، ورحمته بهم، واستجابته دعوتهم، وذلك بإسباغ نعمائه عليهم في هذا الوقت، وتعظيم أقدار عباده وتنفيذه النعمة فيهم، بل مع تماديهم في العدوان، وإصرارهم على العصيان، وذهولهم في الليل عن تدبر آيات الله تعالى، وتذكر ما هم بصدده من أمور الآخرة[1].

وقيل: " إنه لما نزل قوله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾[غافر:15] استشعر الصحابة رضوان الله عليهم من مهابة عظيمة، واستبعدوا الانبساط في السؤال والدعاء مع ذلك الجلال، فأخبروا أن الله- سبحانه وتعالى- مع عظمة جلاله وعلو شأنه متلطف بعباده رحيم بهم مستجيب لهم مع الاستغناء إذا دعوه، وكانت استجابة الدعوة نزولًا بالإضافة إلى ما يقتضيه ذلك الجلال من الاستغناء وعدم المبالاة، فعبر عن ذلك بالنزول تشجيعًا لقلوب العباد على المباسطة بالأدعية[2].

ولكن يأتي هنا سؤال: إذا كان المراد بالنزول في حقه تعالى هو استجابة دعوة العباد وإسباغ النعمة عليهم، فلماذا خصص السماء الدنيا ؟ ولماذا خصص النزول بالليالي، فقال: ينزل كل ليلة؟

**وقد أجاب أصحاب التأويل:**

1- بأنه خصص السماء الدنيا؛ ليبين أنه يستجيب لدعوة عباده ، ويتلطف بهم إلى أبعد مدى إذ " هو عبارة عن الدرجة الأخيرة التي لا درجة بعدها، كما يقال سقط إلى الثرى وارتفع إلى

---

1 - إمام الحرمين: الشامل ص 560، وانظر: الإرشاد ص 162. وانظر: أساس التقديس ص 110.

2 - الاقتصاد في الاعتقاد ص 29.

الثريا، على تقدير أن الثريا أعلى الكواكب، والثرى أسفل المواضع "[1] .

2-والسبب في تخصيص الليالي بذلك:

أ- أنَّ الخلوات مظنة الدعوات والليالي أعدت لذلك، حيث يسكن الخلق وينمحي عن القلوب ذكرهم، ويصفوا لذكر الله تعالى قلب الداعي، فمثل هذا الدعاء هو المرجو الاستجابة لا ما يصدر عن غفلة القلوب عند تزاحم الاشتغال.[2]

ب- وأن التوبة التي تكون في قلب الليل الظاهر أنها تكون خالية عن شوائب الدنيا؛ لأن الأغيار لا يطلعون عليها، فتكون أقرب إلى القبول.[3]

ج- وأيضًا ، فإن الغالب على الإنسان في قلب الليل الكسل والنوم والبطالة، فلولا الجد العظيم في طلب الدين والرغبة الشديدة في تحققه؛ لما تحمل الإنسان مشاق السهر، ولما أعرض عن اللذات الجسمانية، ومتى كان الجد والرغبة والإخلاص أتم وأكمل كان الثواب أوفر. وقد خص الشارع هذا الوقت بمثل هذا الكلام ليكون توافر الدواعي على التهجد أتم.

وقد مدح الله تعالى المستغفرين بالليل فقال تعالى: ﴿وَٱلْمُسْتَغْفِرِينَ بِٱلْأَسْحَارِ ﴿١٧﴾﴾[آل عمران:17]، وقال تعالى: ﴿وَبِٱلْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[الذاريات:18].[4]

ويرى أصحاب التأويل أنه يمكن تأويل النزول في الحديث على أن المراد بنزول الله : نزول ملائكته المقربين؛ إذ إنه ليس يبعد حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه تخصيصًا، كقوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف:82]، والمراد : أهل القرية، وكقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ ﴾[المائدة:33]، والمراد: إنما يحاربون أولياء الله.[5]

---

1 - الاقتصاد في الاعتقاد ص 29.

2 - المرجع السابق ص 30.

3 - أساس التقديس ص 110.

4 - أساس التقديس ص 110.

5 - انظر: الشامل ص 559، والإرشاد ص 161، 162.

وقد ذهب إلى هذا التأويل من يروي الخبر بضم الياء "يُنزلُ" تحقيقًا لهذا المعنى، ويرون أنه مما يؤيد هذا التأويل أنه قد ورد حديثٌ عن أبي هريرة في سنن أبي داود ، وفيه :" ثُمَّ يَأْمُرُ مُنَادِيًا يَقُولُ: هَلْ مِنْ دَاعٍ فَيُسْتَجَابُ لَهُ؟ "[1] .

ويرى أصحاب التأويل أنه مما يقوي هذا التأويل أنه قيل: " إن جمعًا من أشراف الملائكة ينزلون في ذلك الوقت بأمر الله تعالى، فأضيف ذلك إلى الله تعالى؛ لأنه حصل بسبب أمره سبحانه "[2].

1 – انظر: الكوثري: الرد على النونية ص 90، أساس التقديس ص111.

2 – أساس التقديس ص111.

# ما يوهم نسبة الأعضاء إلى الله تعالى

**أولاً: الوجه.**

**أ- المثبتون:**

**أولًا: الأشعري.**

أثبت الأشعري الوجه صفة ثبوتية زائدة على ما أثبته من صفات المعاني، ولكنه أثبت الوجه مع نفي الكيفية، فقد قال في كتابه " مقالات الإسلاميين" مقررًا مذهب أهل الحديث الذي ارتضاه لنفسه: " لسنا نقول في ذلك إلا ما قاله الله عز و جل، أو جاءت به الرواية من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فنقول: وجه بلا كيف "[1].

وذكر شارح المواقف أن للأشعري قولًا آخر غير الإثبات، وهو أنه أَوَّل الوجه بالوجود[2].

**ثانيًا: الحنابلة:**

ذكر أبو الفضل التميمي الحنبلي أن " مذهب أبي عبد الله أحمد بن حنبل- رضي الله عنه- أن لله عز وجل وجهًا لا كالصورة المصورة والأعيان المخططة، بل وجهًا وصفه بقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص:88]، ومن غير معناه فقد ألحد ... ومن ادعى أن وجهه نفسه فقد ألحد، ومن غير معناه فقد كفر، وليس معنى وجه معنى جسد عنده، ولا صورة ولا تخطيط، ومن قال ذلك فقد ابتدع ". [3]

فهذا مذهب أحمد- كما حكاه أبو الفضل التميمي- قال: إن لله تعالى وجهًا؛ إذ قد ورد النص بذلك، ولكنه نفى حمله على ما يقتضي التجسيم والتشبيه، ونفى تأويله أيضًا، ولم يقل إن الوجه على حقيقته وظاهره، كما ذهب إلى ذلك هؤلاء الذين انتسبوا إليه فيما بعد.

وقال ابن حامد: " أثبتنا لله وجها، ولا نجوز إثبات رأس". وقد علق ابن الجوزي على قول

---

1 - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج217/1، 290)، والإبانة ص 9،و 35، والشهرستاني: الملل والنحل ج92/1، وابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص 150.

2 - شرح المواقف ج8/ 111.

3 - أبو الفضل التميمي: اعتقاد أحمد، طبقات الحنابلة ج294/2.

ابن حامد هذا، فقال: ولقد اقشعر بدني من جراءته على ذكر هذا، فما أعوزه في التشبيه غير الرأس.[1]

وقد ذهب ابن قيم الجوزية إلى أن الوجه صفة لله تعالى من صفات ذاته، وقد وجه النقض الشديد إلى من قال بتأويل لفظ الوجه، وحمله على الذات، أو الوجود، أو الثواب، أو غير ذلك من المعاني، وقال: بوجوب حمل الوجه الموصوف به الله تعالى على حقيقته وظاهره.[2]

**ولكن أليس حمل الوجه على حقيقته وظاهره يقتضي التجسيم والتشبيه، " وقد زعمت المشبهة أن لله وجهًا كوجه الإنسان، وزعم بعضهم أن له تعالى وجهًا هو عضو، لكن ليس كوجه الإنسان".**[3]

**فهل يقول ابن قيم الجوزية وغيره من الحنابلة: إن لله تعالى وجهًا هو عضو وجارحة، كما قال المجسمة والمشبهة؟**

**يرد ابن قيم الجوزية على هذا فيقرر**: أنه يثبت لله تعالى الوجه على حقيقته وظاهره اللائق به سبحانه، وليس معنى أننا نثبت الوجه لله تعالى على حقيقته وظاهره أن يقتضي ذلك إثبات عضو هو جسم مخصوص لله تعالى، وإنما نثبت له- سبحانه- وجهًا يليق به وليس كَوُجُوهِنا.

وذلك لأنَّ حقيقة الوجه لا تقتصر على العضو المخصوص والجارحة المعينة فقط، بل إن وجه كل شيء بحسبه، وهو يتحدد معناه بحسب ما يضاف إليه، وهو في كُلِّ حقيقة.

يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة: "وَالْوَجْهُ فِي اللُّغَةِ مُسْتَقْبِلُ كُلِّ شَيْءٍ؛ لِأَنَّهُ أَوَّلُ مَا يُوَاجَهُ مِنْهُ، وَوَجْهُ الرَّأْيِ وَالْأَمْرِ مَا يَظْهَرُ أَنَّهُ صَوَابُهُ، وَهُوَ فِي كُلِّ مَحَلٍّ بِحَسْبِ مَا يُضَافُ إِلَيْهِ، فَإِنْ أُضِيفَ إِلَى زَمَنٍ كَانَ الْوَجْهُ زَمَنًا، وَإِنْ أُضِيفَ إِلَى حَيَوَانٍ كَانَ بِحَسْبِهِ، وَإِنْ أُضِيفَ إِلَى ثَوْبٍ أَوْ حَائِطٍ كَانَ بِحَسْبِهِ، وَإِنْ أُضِيفَ إِلَى مَنْ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ كَانَ وَجْهُهُ تَعَالَى

---

1 -دفع شبه التشبيه ص10.

2 -مختصر الصواعق ج2/175.

3 -البغدادي: أصول الدين ص 109.

كَذَلِكَ ". [1]

وقد استدل ابن قيم الجوزية على أن الوجه صفة له تعالى من صفات ذاته بأن النبي صلى الله عليه وسلم، قال:« أَعُوذُ بِنُورِ وَجْهِكَ الَّذِي أَشْرَقَتْ لَهُ الظُّلُمَاتُ»[2] " فَأَضَافَ النُّورَ إِلَى الْوَجْهِ، وَالْوَجْهَ إِلَى الذَّاتِ، وَاسْتَعَاذَ بِنُورِ الْوَجْهِ الْكَرِيمِ، فَعُلِمَ أَنَّ نُورَهُ صِفَةٌ لَهُ كَمَا أَنَّ الْوَجْهَ صِفَةٌ ذَاتِيَّةٌ". [3]

ويرى ابن قيم الجوزيةأن مما يدل على أن الوجه صفة ذاتية هو: أن الوجه حيث ورد فإنما ورد مضافًا إلى الذات في جميع موارده، والمضاف إلى الرب نوعان:

**الأول**: أعيان قائمة بنفسها كبيت الله، وروح الله، وعبد الله ورسوله، فهذه إضافة تشريف وتخصيص، وهو إضافة مملوك إلى مالكه.

**والثاني**: صفات لا تقوم بنفسها، كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسمعه وبصره ونوره وكلامه، فهذه إذا وردت مضافة إليه، فهي إضافة صفة إلى موصوف بها،"إِذَا عُرِفَ ذَلِكَ فَوَجْهُهُ الْكَرِيمُ إِذَا أُضِيفَ إِلَيْهِ وَجَبَ أَنْ تَكُونَ إِضَافَتُهُ إِضَافَةَ وَصْفٍ لَا إِضَافَةَ خَلْقٍ، وَهَذِهِ الْإِضَافَةُ تَنْفِي أَنْ يَكُونَ الْوَجْهُ مَخْلُوقًا وَأَنْ يَكُونَ حَشْوًا فِي الْكَلَامِ". [4]

**بـ المؤولون**:

وأما أصحاب التأويل، فقد منعوا حمل الوجه على أنه صفة من صفات الله تعالى؛ لأن الله تعالى قال:﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾ [ الرحمن:27] " ولا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة".[5]

1 -مختصر الصواعق ج176/2.

2 -أخرجه الطبراني في المعجم الكبير 73/13/ح181.

3 -المرجع السابق ج178/2.

4 -المرجع السابق ج180/2.

5 -إمام الحرمين: الإرشاد ص 157.

وكذلك منع أصحاب التأويل حمل الوجه على العضو المعين، والجارحة المخصوصة، واستدلوا بالتالي :

1- أنه لو كان له تعالى وجه هو عضو وجارحة؛ لكان تعالى جسمًا.

2- قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ [القصص:88] ، فلو كان له تعالى وجه بهذا المعنى؛ للزم أن ينتفي كل شيء منه إلا الوجه، وأن لا يبقى منه إلا مجرد الوجه، وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك[1]– تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

3- وأيضًا فقد قال تعالى: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾[البقرة:115] فلو كان وجهه تعالى هو عضو وجارحة؛ لكان موجودًا في جميع جوانب العالم، " ولو حصل ذلك العضو في جميع جوانب العالم؛ للزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في أمكنة كثيرة، وذلك لا يقوله عاقل ".[2]

وذكر الشريف المُرْتَضى أن الوجه ينقسم في اللغة العربية إلى أقسام:

1- **الوجه**: المعروف المركب فيه العينان.

2- **والوجه**: أول الشيء وصدره، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَقَالَت طَّآئِفَةٞ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ ءَامِنُواْ بِٱلَّذِيٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَجۡهَ ٱلنَّهَارِ وَٱكۡفُرُوٓاْ ءَاخِرَهُۥ﴾[آل عمران:72]، أي: أول النهار.

3- **والوجه**: القصد بالفعل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَنۡ أَحۡسَنُ دِينٗا مِّمَّنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ﴾[النساء:125] ومنه قولهم في الصلاة: " وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض " أي قصدت قصدي بصلاتي وعملي، وكذلك قوله تعالى: ﴿ فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ ٱلۡقَيِّمِ﴾[الروم:43].

4- **والوجه:** الاحتيال في الأمر، كقولهم: كيف الوجه لهذا الأمر، وما الوجه فيه، أي:

---

1 -البغدادي : أصول الدين ص110، والشهرستاني: الملل والنحل ج136/1.

2 -الرازي: أساس التقديس ص118.

الحيلة.

5- **والوجه:** الذهاب والجهة والناحية.

6- **والوجه:** القدر والمنزلة، ومنه قولهم: فلان أوجه من فلان، أي أعظم قدرًا وجاهًا.

7- **والوجه:** الرئيس المنظور إليه، يقال: فلان وجه القوم، وهو وجه عشيرته.

8- **ووجه الشيء:** نفسه وذاته، ومن ذلك قولهم: أنا أفعل ذلك لوجهك، أي لك.[1]

ويرى أصحاب التأويل أنه إذا كان للوجه في اللغة معان متعددة غير العضو والجارحة المخصوصة، فإنه يجب صرف اللفظ عن ظاهره؛ لأنه يمتنع في حق الله تعالى، وحمله على معنى يتفق وجلال الله سبحانه.

وقد قيل: إن معنى قوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي: كل شيء هالك إلا هو سبحانه؛ لأنه قد يذكر الوجه ويراد به نفس الشيء، وذاته وجملته.

وكذلك قوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[الرحمن: 26،27] أي: كل شيء هالك إلا ذات ربك.[2]

وذكر ابن الجوزي أن أبا عبيدة والضحاك قد ذهبا إلى هذا التأويل، فقالا في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي: إلا هو.[3]

ويقرر القاضي عبد الجبار أن تأويل الوجه في الآيتين بالذات مشهور في اللغة، فإنه يقال: "وجه هذا الثواب جيد، أي : ذاته جيدة".[4]

وكذلك يرى الزمخشري أن مما يدل على أن الوجه يعبر به عن الجملة والذات أن "مساكين

---

1 - الشريف المرتضى : الأمالي ج590/1، و591.

2 - انظر: الباقلاني الإنصاف ص 27، والبغدادي : أصول الدين ص 76، وعبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص312، والزمخشري : الكشاف ج344/3.

3 - دفع شبه التشبيه ص10.

4 - القاضي عبد الجبار: شرح الأصول ص 237.

أهل مكة يقولون: أين وجه عربى كريم ينقذني من الهوان؟ " .[1]

ويحكي الشريف المُرْتَضى في قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾ تأويلًا آخر، فيقول: إن المراد بالوجه: ما يقصد به إلى الله تعالى، ويتوجه به إليه، فكأنه تعالى يقول: لا تشرك بالله شيئًا، ولا تدع إلها غيره، فإن كل فعل يتقرب به إلى غيره، ويقصد به سواه، فهو هالك باطل.[2]

وأما قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة:115] فقد قيل:

" يحتمل أن يراد: فثم الله. لا على الحلول، ولكن على معنى التدبير والعلم، ويحتمل أيضًا أن يراد به: فثم رضا الله وثوابه، والقربة إليه.

ويحتمل أن يكون المراد بالوجه الجهة، وتكون الإضافة بمعنى الملك والخلق ، والإنشاء والإحداث؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ وَٱلۡمَغۡرِبُۚ فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾ ، أي: إن الجهات كلها لله وتحت ملكه ".[3]

وحكى المزني عن الشافعي –رضي الله عنه – أنه قال في هذه الآية: ويعني، والله أعلم: فثم الوجه الذي وجهكم الله إليه. وكذلك روي عن مجاهد: أنه قال: ﴿فَأَيۡنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجۡهُ ٱللَّهِ﴾ أي: " قبلة الله ، فأينما كنت في شرق أو غرب، فلا توجهن إلا إليها ".[4]

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطۡرُدِ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ رَبَّهُم بِٱلۡغَدَوٰةِ وَٱلۡعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجۡهَهُۥ﴾[الأنعام:52]، وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ صَبَرُواْ ٱبۡتِغَآءَ وَجۡهِ رَبِّهِمۡ﴾ [الرعد:22]، وقوله تعالى: ﴿خَيۡرٌ لِّلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ﴾[الروم:38]، وقوله: ﴿وَمَآ ءَاتَيۡتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجۡهَ ٱللَّهِ﴾[الروم:39] ،

---

1 – الزمخشري: الكشاف ج355/4.

2 – الأمالي ج592/1.

3 – الزمخشري: الكشاف ج134/1، تنزيه القرآن عن المطاعن ص33، الأمالي ج593/1.

4 – الأسماء والصفات ص 309.

وقوله : ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ﴾ [الليل:20] .

فقد قيل: إن المراد من كل هذه الآيات: " رضى الله تعالى وثوابه، والقربى إليه والزلفى عنده ".[1]

1 - الأمالي ج1/ص592، وأساس التقديس ص 120.

## ثانيا: العين

### أـ المثبتون.

### أولًا: الأشعري.

ذهب الأشعري في كتابه الإبانة إلى الإثبات، فأثبت العين صفة لله تعالى، فقال: "إن له عينًا بلا كيف، كما قال: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾[القمر:14]. (1)

وأثبت بعض أئمة الأشاعرة العينين له تعالى، قال إمام الحرمين:" أثبت أئمتنا عينين صفتين ثابتتين له سمعًا". (2)

وقد ادعى ابن قيم الجوزية أن هذا هو مذهب الأشعري، يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة:" وَمِمَّنْ صَرَّحَ بِذَلِكَ إِثْبَاتًا وَاسْتِدْلَالًا أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ فِي كُتُبِهِ كُلِّهَا، فَقَالَ فِي كِتَابِ الْمَقَالَاتِ وَالْإِبَانَةِ، وَالْمُوجَزِ، وَهَذَا لَفْظُهُ فِيهَا: وَأَنَّ لَهُ عَيْنَيْنِ بِلَا كَيْفٍ كَمَا قَالَ: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾[القمر: 14]. (3)

وباطلاعنا على كتاب مقالات الإسلاميين وجدنا أن الأشعري قد ذكر عقيدة أهل الحديث والسنة، فبين أنها الإقرار " بأن له عينين بلا كيف". (4)

ولكن الكوثري دفع عن الأشعري نسبة هذا القول إليه، فقال:" إن ما يروى عن أبي الحسن الأشعري في تثنية العين مدسوس في كتبه". (5)

### ثانيًا: الباقلاني.

وأثبت الباقلاني في كتابه الإنصاف العينين له تعالى، فقال: إن مما يجب الإيمان به: "العينين اللتين أفصح بإثباتها له من صفاته القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول- عليه

---

1 - الإبانة ص 9، و 35.

2 - الشامل لإمام الحرمين ص 557.

3 - مختصر الصواعق ج1/ص 36.

4 - الأشعري : مقالات الإسلاميين ج1/ص 290.

5 - الكوثري: هامش ص 33 من الأسماء والصفات .

السلام- وأن عينه ليست بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والأجناس ".[1]

ولكن يطرأ هنا سؤال: ماذا فعل أصحاب هذا الرأي في قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ بالجمع، وهذا يقتضي إثبات أعين كثيرة لا عينين ؟ لقد أجابوا عن هذا بأن العرب قد تعبر بصيغة الجمع على التثنية.[2]

**ثالثًا: الحنابلة .**

وأما الحنابلة، فقد قال القاضي أبو يعلى: "إن العين صفة زائدة على الذات، وقال ابن حامد: يجب الإيمان بأن له عينين ".[3]

وذهب ابن قيم الجوزية أيضًا إلى إثبات العينين، وقال: إنه لا يجوز إثبات عين واحدة؛ لأن ذلك عور، وقد ادعى أن هذا هو مذهب السلف، يقول صاحب مختصر الصواعق:

"نَطَقَتِ السُّنَّةُ بِإِضَافَتِهَا إِلَيْهِ مُثَنَّاةً، كَمَا قَالَ عَطَاءٌ عَنْ أَبِى هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا قَامَ فِي الصَّلَاةِ قَامَ بَيْنَ عَيْنَيِ الرَّحْمَنِ، فَإِذَا الْتَفَتَ قَالَ لَهُ رَبُّهُ: إِلَى مَنْ تَلْفِتُ، إِلَى خَيْرٍ لَكَ مِنِّي» ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ رَبَّكُمْ لَيْسَ بِأَعْوَرَ» صَرِيحٌ بِأَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ إِثْبَاتُ عَيْنٍ وَاحِدَةٍ، فَإِنَّ ذَلِكَ عَوَرٌ ظَاهِرٌ، تَعَالَى اللَّهُ عَنْهُ.

وَهَلْ يُفْهَمُ مِنْ قَوْلِ الدَّاعِي: "اللَّهُمَّ احْرُسْنَا بِعَيْنِكَ الَّتِي لَا تَنَامُ" أَنَّهَا عَيْنٌ وَاحِدَةٌ لَيْسَ إِلَّا إِلَّا ذِهْنٌ أَقْلَفُ وَقَلْبٌ أَغْلَفُ... وَقَدِ اسْتَدَلَّ السَّلَفُ عَلَى إِثْبَاتِ الْعَيْنَيْنِ لَهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ .[4]

وقد اعترض ابن حزم على وصف الله تعالى بالعينين، فقال: " لا يجوز لأحد أن يصف الله –

---

1 – الباقلاني: الإنصاف ص 24.

2 – الشامل لإمام الحرمين ص 557.

3 – الشامل لإمام الحرمين ص 557.

4 – مختصر الصواعق المرسلة 1/ 35.

عز وجل- بأن له عينين؛ لأن النص لم يأت بذلك".[1]

**ب- المؤولون:**

وأما أصحاب التأويل، فقد قالوا: إن نصوص القرآن الوارد فيها لفظ العين منسوبًا إلى الله تعالى لا يمكن إجراؤها على ظاهرها لوجوه:

**الأول:** أنه تعالى لو كان له عين هو عضو وجارحة لكان جسمًا؛ لأن العين بمعنى العضو المخصوص لا تكون إلا في جسم، وكونه تعالى جسمًا باطل.

**الثاني:** أن ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ [طه:39] يقتضي أن يكون موسى- عليه السلام – مستقرًا على تلك الأعين ملتصقًا بها مستعليًا عليها، وذلك لا يقوله عاقل.

**الثالث:** أن قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[هود:37] يقتضي أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين.

**الرابع:** أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح.[2]

**ولما كان لا يمكن نسبة العين والأعين إلى الله تعالى على حقيقتها وظاهرها، فإن أصحاب التأويل يرون صرف الآيات الوارد فيها لفظ العين والأعين عن حقيقتها وظاهرها، وحملها على معنى يكون سائغًا في اللغة، ويتفق و جلال الله سبحانه.**

ولذلك قالوا: إنه يمكن تأويل لفظ العين والأعين بالعلم، وبناء عليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ أي : بعلمي، وقوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: بعلمنا .[3]

ويرى القاضي عبد الجبار أن تأويل العين بالعلم سائغ في اللغة، فإنه يقال : "جرى هذا بعيني " أي: بعلمي.[4]

---

1 – ابن حزم: الفصل في الملل والنحل 35/1. مكتبة المثنى ببغداد ، ومؤسسة الخانجي بمصر.

2 – أساس التقديس ص121، وشرح الأصول لعبد الجبار ص 227.

3 – الأشعري : مقالات الإسلامين 165/1، 195، 218.

4 – شرح الأصول لعبد الجبار ص 227.

ويرى أصحاب التأويل أنه يمكن كذلك تأويل العين والأعين بالرؤية، وعليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ أي: على رؤية مني، وقوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي:على مرأى منا.

وقالوا: إنما جمعَ؛ لأن من عادة الملك أن يقول: أمرنا ونهينا، وليس هناك استنكار في ورود صيغة الجمع تعظيمًا، كما قال تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا﴾[الزخرف:32]، وكما قال: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً﴾[المؤمنون:18] وهو تعالى فرد واحد. [1]

ويرون أيضًا، أنه يمكن تأويل العين والأعين بالحفظ والعناية والكلاءة، وعليه يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ أي: ولتربى ويحسن إليك، وأنا مراعيك ومراقبك، كما يراعي الرجل الشيء بعينه إذا اعتنى به". [2]

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾أي: " اصنعها محفوظًا بعنايتنا وكلاءتنا، كأن لله تعالى أعينًا تكلأه أن يزيغ في صنعته عن الصواب، وأن يحول بين عمله أحد من أعدائه". [3]

ويقول إمام الحرمين في كتابه الإرشاد: " والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي مِنَّا بالمكان المحوط بالكلاءة والحفظ والرعاية، يقال: فلان بمرأى من الملك ومسمعٍ، إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته". [4]

ويقول في الشامل: "إن المراد أنها تجري ولا تعطب في موج كالجبال بكلاءة الله وحفظه". [5]

وقد استحسن الرازي هذا التأويل، فقال: "والوجه في حسن هذا المجاز أن من عظمته عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه، فجعل لفظ العين التي هي آلة النظر

---

1 - الشامل ص 556، وأصول الدين ص110، ودفع شبه التشبيه ص10، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص 403.

2 - الزمخشري: الكشاف 50/3.

3 - المرجع السابق 307/2.

4 - الإرشاد ص 157.

5 - الشامل لإمام الحرمين ص 556.

كناية عن شدة العناية".[1]

وقيل: إن المراد بالأعين في هذه الآية: الأعين التي انفجرت من الأرض بالماء فَجَرتْ بها السفينة؛ لأنه قال قبلها: ﴿فَفَتَحْنَآ أَبْوَٰبَ ٱلسَّمَآءِ بِمَآءٖ مُّنْهَمِرٖ ۝١١ وَفَجَّرْنَا ٱلْأَرْضَ عُيُونٗا فَٱلْتَقَى ٱلْمَآءُ عَلَىٰٓ أَمْرٖ قَدْ قُدِرَ ۝١٢﴾[القمر: 11، 12]فجرت السفينة بتلك العيون المفجرة، وأضيف العيون إلى الله تعالى ملكًا.[2]

وأما الخبر المروي عن النبي صلى الله عليه وسلم والذي ينفي العور عن الله تعالى، فيقول البيهقي: إنَّ الْمُرَادَ بِالْخَبَرِ نَفْيُ نَقْصِ الْعَوَرِ عَنِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، وَأَنَّهُ لا يَجُوزُ عليه ما يَجُوزُ عَلَى الْمَخْلُوقِينَ مِنَ الآفَاتِ وَالنَّقَائِصِ.[3]

ولكن الرازي يطعن في صحة الحديث، ويرى أنه لا يمكن أن يكون قد صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأنه لو كان قد صدر، فلا بد أن يكون مسبوقًا بمقدمة لو ذكرت لزال الإشكال.

فيقول: "وأما هذا الخبر فمشكل؛لأن ظاهره يقتضي أن النبي صلى الله عليه وسلم أظهر الفرق بين الإله تعالى وبين الدجال بكون الدجال أعور، وكون الله تعالى ليس بأعور، وذلك بعيد.

وخبر الواحد إذا بلغ هذه الدرجة في ضعف المعنى وجب أن يعتقد أن الكلام كان مسبوقًا بمقدمة لو ذكرت لزال هذا الإشكال".[4]

---

1 - الرازي: أساس التقديس ص122.

2 - انظر: الإرشاد ص 157، الشامل لإمام الحرمين ص 557، وأصول الدين ص110.

3 - انظر: الإرشاد ص 157، الشامل لإمام الحرمين ص 557، وأصول الدين ص110.

4 - الرازي: أساس التقديس ص122.

## ثالثا: اليد

**أ- المثبتون**:

زعمت المشبهة أن لله تعالى يدين هما جارحتان وعضوان فيهما كفان وأصابع، ككفي الإنسان وأصابعه.[1]

وقد ذهب بعض أهل الإثبات إلى أن اليدين صفة واحدة لله تعالى، وهذا قول القلانسي، وقال آخرون: إن اليدين صفتان لله سبحانه.[2]

**أولاً: الأشعري.**

وإلى هذا ذهب الأشعري، فأثبت اليدين صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات، لكن لا بمعنى الجارحتين[3]، وقد قال الأشعري في كتابه الإبانة:" إن له يدين بلا كيف، كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾[ص:75].[4]

ومنع الأشعري إثبات يد واحدة عملًا بظاهر قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ [الفتح:10]، وكذلك منع إثبات أيد كثيرة عملًا بظاهر قوله تعالى: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ ﴾ [يس:71]ـ، وقال: بوجوب صرف الآيات التي ذكر فيها "يد"، و " أيد" عن ظاهرها، والرجوع بها إلى إثبات يدين.

وقال: إن هناك إجماعًا على بطلان قول من أثبت لله أيدٍ، " فلما أجمعوا على بطلان قول من قال ذلك وجب أن يكون الله تعالى ذكر أيدٍ ورجع إلى إثبات يدين؛ لأن الدليل عنده دلَّ على صحة الإجماع، وإذا كان الإجماع صحيحًا وجب أن يرجع من قوله:" أيدٍ" إلى " يدين " ؛ لأنَّ القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة، فوجدنا حجة أزلنا بها ذكر الأيدي عن

---

1 - البغدادي: أصول الدين ص110.

2 - المرجع السابق ص 111.

3 - المواقف 8/111.

4 - الإبانة: ص9.

الظاهر إلى ظاهر آخر ، ووجب أن يكون الظاهر الآخر على حقيقته لا يزول عنها إلا بحجة ".(1)

كذلك لا يصح –عنده- إثبات يد واحدة؛ لأنهم "أجمعوا على بطلان قول من قال أيدي كثيرة، وقول من قال: يدٍ واحدة. فقلنا: يدان؛ لأن القرآن على ظاهره إلا أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف الظاهر ".(2)

وقد مال القاضي أبو بكر الباقلاني إلى رأي الأشاعرة هذا، فأثبت اليدين لله تعالى " حيث نطق بإثباتهما له القرآن في قوله – عز وجل- ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة:64]، وقوله : ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[ص:75]، وأنهما ليستا بجارحتين، ولا ذوي صورة وهيئة ".(3)

**ثانيًا: الحنابلة.**

وأما الحنابلة، فقد نسب أبو الفضل التميمي الحنبلي إلى الإمام أحمد ابن حنبل أنه قال: "إن لله -تعالى – يدين هما صفة له في ذاته، وليستا بجارحتين، وليستا بمركبتين ، ولا جسم ولا من جنس الأجسام، ولا جنس الحدود ولا التراكيب، ولا الأبعاض ولا الجوارح، ولا يقاس على ذلك، ولا له مرفق ولا عضد، ولا فيما يقتضي ذلك من إطلاق قولهم:" يد" إلا ما نطق به القرآن أو صحت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم السنة فيه، قال تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :" كلتا يديه يمين " ، وقال – عز وجل- : ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ .

وقال القاضي أبو يعلى: إن اليدين صفتان من صفات الذات، وقال: لو لم يكن لآدم –عليه السلام- مزية على سائر الحيوانات بخلقه باليد التي هي صفته لما عظمه بذكرها وأجلّه،

1 - المرجع السابق ص38.

2 - المرجع السابق ص38.

3 - الإنصاف ص 24.

فقال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾، ولما كانت له مزية، ولو كانت القدرة لم تثن ".[1]

وقد ذهب ابن تيمية وابن قيم الجوزية إلى أنه يجب إثبات اليد لله تعالى على حقيقتها وظاهرها.

فإن اعترض بأن الظاهر يقتضي أن تكون يد الله تعالى جارحة من الجوارح وعضوًا من الأعضاء، وهذا يوجب التبعيض والتجسيم، وتشبيه الله تعالى بمخلوقاته، فإن ابن تيمية يجيب بأن ذلك لا يقتضي التجسيم والتشبيه؛ لأن الظاهر في حقه تعالى ليس كالظاهر في حقنا. يقول ابن تيمية: " لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد؛ لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه، فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين فصفاته كذاته ليست كصفات المخلوقين ".[2]

وكذلك يقرر ابن قيم الجوزية أن إطلاق اليد على الله تعالى على حقيقتها وظاهرها لا يقتضي أن تكون يده تعالى عضوًا وجارحة كيد الإنسان، وذلك لأن حقيقة اليد لا تقتضي الجارحة فقط، بل تشمل الجارحة وغيرها، فإن لفظ اليد لا يستعمل إلا مضافًا، ويكون معناه بحسب ما يضاف إليه، فاليد تضاف إلى الشمال، والليل، والمنون، والحيوان، والإنسان، فيقال: يد الشمال، ويد الليل، ويد المنون، ويد الحيوان، والإنسان.

وقد أضاف الله تعالى اليدين إلى الرحمة ،فقال تعالى : ﴿بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ﴾[الأعراف:57] وبين يدي الشيء قدامه وأمامه.

وقد ظهر من كل هذا أن المضاف يتنوع بتنوع ما يضاف إليه، فكذلك اليد يتعين معناها ويتحدد بحسب ما يضاف إليها، وهي في الكل على حقيقتها وظاهرها.

وإذا كان ذلك كذلك، فالله تعالى له يد حقيقية تناسبه هو سبحانه، وليست كأيدي المخلوقين؛ لأن ذاته تعالى ليست كذوات المخلوقين، فصفاته كذاته ليست كصفات

1 – أبو الفضل التميمي: اعتقاد أحمد : طبقات الحنابلة 2/294.

2 – ابن تيمية: التدمرية ص50.

المخلوقين.[1]

وَيُلزم ابن قيم الجوزية من أثبت صفات المعاني ونفى الصفات الخبرية كاليد والعين والوجه... إلخ بحجة أن ظاهرها يوهم أن لله تعالى أجزاء وأعضاء، وهذه صفات الأجسام يلزمهم بأن ينفوا صفات المعاني من العلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام؛ لأنها – كما يرى – تقتضي التجسيم أيضًا.

فإنه كما أن الأولى فينا أجزاء وأبعاض، وتقتضي التركيب والتجسيم، فإن الصفات الأخرى فينا أعراض لا تقوم بنفسها، وإنما تقوم بمحلها وقيامها بمحل يستلزم التركيب والتجسيم.

يقول صاحب مختصر الصواعق: "فَإِنْ لَزِمَ مِنْ إِثْبَاتِ الْيَدِ حَقِيقَةً لِلَّهِ التَّمْثِيلُ وَالتَّشْبِيهُ لَزِمَ ذَلِكَ فِي إِثْبَاتِ سَائِرِ الصِّفَاتِ لَهُ حَقِيقَةً، وَيَلْزَمُ ذَلِكَ فِي إِثْبَاتِ صِفَاتِهِ، فَإِنَّ الصِّفَةَ الْقَدِيمَةَ مَتَى أَشْبَهَتْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ لَزِمَ وُقُوعُ التَّشْبِيهِ بَيْنَ الذَّاتَيْنِ.

ثُمَّ يُقَالَ: مَا الَّذِي يَضُرُّكُمْ مِنْ إِثْبَاتِ الْيَدِ حَقِيقَةً، وَلَيْسَ مَعَكُمْ مَا يَنْفِي ذَلِكَ مِنْ أَنْوَاعِ الْأَدِلَّةِ لَا نَقْلِيِّهَا وَلَا عَقْلِيِّهَا وَلَا ضَرُورِيِّهَا وَلَا نَظَرِيِّهَا، فَإِنْ فَرَرْتُمْ مِنَ الْحَقِيقَةِ خَشْيَةَ التَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ، فَفِرُّوا مِنْ إِثْبَاتِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْحَيَاةِ وَالْعِلْمِ وَالْإِرَادَةِ وَالْكَلَامِ خَشْيَةَ هَذَا الْمَحْذُورِ.

فَإِنِ ادَّعَيْتُمْ أَنَّ التَّجْسِيمَ وَالتَّرْكِيبَ يَلْزَمُ مِمَّا فَرَرْتُمْ مِنْهُ دُونَ مَا لَمْ تَفِرُّوا مِنْهُ ظَهَرَ بُطْلَانُ دَعْوَاكُمْ لِلْعُقَلَاءِ قَاطِبَةً، فَإِنَّ الصِّفَاتِ أَعْرَاضٌ لَا تَقُومُ بِنَفْسِهَا، وَقِيَامُهَا بِمَحَلِّهَا مُسْتَلْزِمٌ لِمَا تَدَّعُونَ أَنَّهُ تَجْسِيمٌ وَتَرْكِيبٌ".[2]

**ب- المؤولون.**

وأما أصحاب التأويل ، فقد منعوا حمل اليد على أنها صفة لله تعالى، كما أنهم منعوا حملها على حقيقتها وظاهرها، وقالوا : إن اليد تطلق على معان منها:

1- تطلق على الجارحة والعضو المخصوص، وهذا ظاهرها وحقيقتها، وهذا المعنى يقتضي

---

1 - ابن الموصلي: مختصر الصواعق 2/162.

2 - ابن الموصلي: مختصر الصواعق 2/163.

التجسيم، ولكن يستعمل لفظ اليد على سبيل المجاز في غيرها.

2- وقد يراد باليد القدرة والقوة، فإنه يقال: يد السلطان فوق يد الرعية، أي: قدرته غالبة على قدرتهم، ويقال: ما له بهذا الأمر يد طاقة وقوة.

وقد ورد لفظ اليد بمعنى القوة في القرآن، فقال تعالى: ﴿أُوْلِي ٱلۡأَيۡدِي وَٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[ص:45]، أي: أولي القوة في دين الله والبصائر، وقال تعالى: ﴿وَٱذۡكُرۡ عَبۡدَنَا دَاوُۥدَ ذَا ٱلۡأَيۡدِ﴾[ص:17]، أي: ذا القوة.

3- وترد اليد بمعنى الملك، فيقال: هذه البلد في يد الأمير، أي في ملكه-وإن كان الأمير مقطوع اليد- ، ويقال: فلان في يده الأمر والنهي والحل والعقد، أي: أنه يملك ذلك.

وقد ورد لفظ اليد بمعنى القدرة والملك في قوله تعالى: ﴿قُلۡ إِنَّ ٱلۡفَضۡلَ بِيَدِ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٞ ٧٣﴾[آل عمران:73].

4- وترد اليد بمعنى النعمة، ويرى أصحاب التأويل : أن استعمال اليد بمعنى النعمة من المجاز الحسن ؛ لأن آلة إعطاء النعمة هي اليد، وإطلاق اسم اليد على النعمة من إطلاق اسم السبب على المسبب، والعرب تطلق اليد ويريدون بها النعمة، فإنهم يقولون: " كم يدٍ لي عند فلان" أي: كم نعمة قد أسديتها إليه.

5- وقد تذكر اليد صلة للكلام على سبيل التأكيد، كقولهم: ﴿مِّمَّا عَمِلَتۡ أَيۡدِينَآ﴾ أي: مما عملناه نحن. (1)

ولما كان لفظ اليد يطلق حقيقة على العضو والجارحة المخصوصة، ويمكن استعماله في غير ذلك على سبيل المجاز، فإن أصحاب التأويل يرون صرف اللفظ عن ظاهره، وإلا لكان تعالى جسمًا ذا أبعاض وأجزاء، ثم حمله على معنى من تلك المعاني التي تسيغها ويتفق وجلال الله

1 - انظر: ابن قتيبة : الاختلاف في اللفظ ص 235، والبيهقي : الأسماء والصفات ص 319، والرازي أساس التقديس ص 125.

سبحانه.

وقد ذكروا أوجه التأويل في الآيات والأحاديث التي ورد فيها ذكر اليد على وجه يتوافق مع اللغة ومع التنزيه :

**أولًا: الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر اليد:**

1- قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُ﴾[المائدة:64]، فقد قالوا فيه: إنه يمكن أن تكون اليد ها هنا بمعنى النعمة والفضل، وغَلُّ اليد وبسطها مجازٌ عن البخل والجود، وقد جرت عادة الناس على أن يعبروا عن البخل، فيقولون: يد فلان منقبضة عن كذا، ويده لا تنبسط إلى كذا، إذا أرادوا وصفه بالبخل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجۡعَلۡ يَدَكَ مَغۡلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبۡسُطۡهَا كُلَّ ٱلۡبَسۡطِ﴾[الإسراء:29]، ولا يقصد بذلك إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولو أعطى الأقطع إلى المنكب عطاء جزيلًا لقالوا: ما أبسط يده بالنوال؛ لأن بسط اليد وقبضها عبارتان وقعتا متعاقبتين للبخل والجود.[1]

وقد رُوي أن قومًا من اليهود كانوا يستبطئون الرزق من قبل الله، وينسبونه إلى البخل، فنزلت فيهم هذه الآية، وقال تعالى مكذبًا لهم: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ أي: أنه تعالى ممن يعطي العطاء الجزيل، ويبسط في الرزق والإنعام، ولكنه ينفق كيف يشاء بحسب المصلحة.[2]

وقد اعترض على هذا التأويل بـ: أنه لا يجوز أن يكون المراد من اليد واليدين ها هنا النعمة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ ، ولا يجوز أن يكون أراد نعمتاه مبسوطتان بالتثنية؛ إذ ليس من المعهود أن يطلق الله على نفسه معنى النعمة بلفظ التثنية، بل بلفظ الإفراد الشامل لجميع الحقيقة، كقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ﴾[النحل:18]، وقد يجمع النعم كقوله تعالى: ﴿وَأَسۡبَغَ عَلَيۡكُمۡ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾ [لقمان:20]، وأما أن يقول: نعمتاه،

---

1 - الزمخشري: الكشاف 510/1.

2 - انظر: تنزيه القرآن ص 120، والشريف المرتضي: الأمالي 3/2، والرازي : أساس التقديس ص126.

فهذا لم يقع في كلام الله تعالى ولا كلام رسوله صلى الله عليه وسلم.[1]

وقد أجاب أصحاب التأويل بـ: أنه ثنى ؛ لأنه إنما أراد بها نعم الدنيا والآخرة، والكل وإن كانت نعم الله تعالى، فمن حيث اختص كل واحد منهما بصفة تخالف صفة الأخرى صارا كأنهما جنسان أو قبيلان. وقيل: إنه ثنى؛ لأنه أراد بها النعم الظاهرة والباطنة.

2- وأما قوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾ [ص:75]، فقد قالوا :إنه يمكن حمل اليدين ها هنا على وجوه:

**الوجه الأول: أن يكون قوله:** ﴿لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ ﴾ جار مجرى قوله: لما خلقت أنا، وذلك مجاز مشهور في لغة العرب؛ إذ يقول أحدهم: هذا ما كسبت يداك، وهذا ما جرت عليه يداك؛ لأن ذا اليدين يباشر أكثر أعماله بيديه، فغلب العمل باليدين على سائر الأعمال التي تباشر بغيرها حتى قيل في عمل القلب: هو مما عملت يداك، وحتى قيل فيمن لا يدين له: يداك أوكتا[2] وفوك نفخ، وحتى لم يبق فرق بين قولك: هذا مما عملته، وهذا مما عملته يداك.[3]

**الوجه الثاني: أن يكون معنى اليد هنا:** النعمة، وكأنه تعالى قال: ما منعك أن تسجد لما خلقت لنعمتي، وأراد بـ"الباء" "اللام". وأما التثنية فلأنه أرد نعم الدنيا والآخرة، أو النعم الظاهرة والباطنة.[4]

**الوجه الثالث:** أن يكون معنى اليد : القدرة والقوة، وهذا سائغ في اللغة؛ إذ يقول القائل: "ما لِيَ بهذا الأمر يد، ولا يدان"، والمعنى : " أنني لا أقدر عليه ولا أطيقه"، وكأنه تعالى قال: " ما منعك أن تسجد لما خلقت، وأنا قادر على خلقه، فعبر عن كونه قادرًا بلفظ اليد الذي هو

---

1 - انظر: الاختلاف في اللفظ ص 235، و مختصر الصواعق المرسلة 2/155.

2 - قوله «يداك أوكتا» في الصحاح: أوكى على ما في سقائه: إذا شده بالوكاء.

3 - الكشاف 4/81.

4 - الآمالي 1/565.

عبارة عن القدرة. [1]

وقد اعترض على هذا التأويل باعتراضين:

**الاعتراض الأول**: لو كان المراد باليد ها هنا القدرة لم تثن؛ لأن قدرة الله واحدة ، واليد ها هنا موصوفة بالتثنية، ولا يصح أن يقال : " ما منعك أن تسجد لما خلقت بقدرتي"

وأجيب بـ: أن استعمال المثنى في المفرد جائز في لغة العرب، إذ إن العرب تقول:" **ليس لي بهذا الأمر يد، ولا يدان". أي: " ليس لي به قوة"، وشواهده في اللغة كثيرة منها:**

قول عروة بن حزام:

فقالا شفاك الله والله ما بنا *** لما حملت منك الضلوع يدان.

وقول أبو وهب الوليد بن عتبة :

أرى الجزار يشحذ شفرتيه*** إذا هبت رياح أبي عقيل.

وإنما أراد شفرته، ولكنه ثنى، فهذا يدل على أن العرب تجيز وضع المثنى مكان المفرد. [2]

**الاعتراض الثاني**: لو كان معنى اليد ها هنا القدرة لما كانت لآدم – عليه السلام – فضيلة استحق بها سجود الملائكة له؛ لأن الكل مخلوق بقدرته تعالى، و أيضًا لما كان هناك وجه لتخصيص آدم بالذكر؛ إذ إن الكل مخلوق بالقدرة.

**وأجيب بـ:** أن آدم عليه السلام ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين، وإنما لزم السجود اتباعًا لأمر الله تعالى. [3]

وأما تخصيص آدم -عليه السلام- بالذكر مع أن الكل مخلوق بالقدرة، فإنما هو للتشريف والتكريم، كما أضاف تعالى الكعبة إلى نفسه في قوله تعالى: ﴿أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ﴾ [البقرة:125] للتشريف، مع أن الله تعالى مالكٌ للمخلوقات كلها، وكما خصص المؤمنين بالعبودية في قوله

---

1 - المرجع السابق 1/565، 566.

2 - دفع شبه التشبيه ص 12، وشرح الأصول الخمسة ص 228.

3 - الإرشاد ص 156.

تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ ﴾[الحجر:42]، والإضافة تنقسم إلى إضافة صفة ، وإضافة ملك، وإضافة تشريف. (1)

3- وأما قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾[الفتح:10]

فقد قالوا :إن المراد أن قدرة الله تعالى غالبة على قدرة الخلق؛ إذ هو أقوى منهم وأقدر، وفي هذا زجر لهم عن نكث البيعة، والله تعالى أراد أن يبين أن عقد الميثاق مع الرسول كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما. (2)

4- وأما قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا ﴾[يس:71]

فقد قالوا : المراد بقوله: ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾ مما تولينا نحن إحداثه، ولم يقدر على توليه غيرنا استعارة من عمل من يعملون بالأيدي. (3)

**ثانيًا: الأحاديث** : قالوا ماروي من ذلك:

1- كقوله صلى الله عليه وسلم : «خلق آدم بيده، وكتب التوراة بيده»(4) فإن المراد منه التخصيص بمزيد من الكرامات والتشريف.

2- وقوله صلى الله عليه وسلم :« إِنَّ اللَّهَ يَفْتَحُ أَبْوَابَ السَّمَاءِ فِي ثُلُثِ اللَّيْلِ الْبَاقِي ثُمَّ يَهْبِطُ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا فَيَبْسُطُ يَدَهُ»(5) إن المراد : إفاضة النعمة، وإيصال الرحمة والمغفرة إلى المحتاجين .

---

1 - الإرشاد ص 156، و المواقف 111/8.

2 - انظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص 393، و الكشاف للزمخشري 265/4، وأساس التقديس ص 126.

3 -الكشاف 21/4.

4 - جزء من حديث الشفاعة : أخرجه البخاري في صحيحه 126/8/ح6614، ومسلم في صحيحه 2042/4، ح2652 ، قال بدر الدين العيني: (وَخط لَك بِيَدِهِ) من المتشابهات فإمَّا أَن يُفَوض إِلَى الله تَعَالَى، وَإِمَّا أَن يؤول بِالْقُدْرَةِ، وَالْغَرَض مِنْهُ كِتَابَة أَلْوَاح التَّوْرَاة. وذكر الإمام النووي مثله. عمدة القاري 158/23 ، المنهاج شرح صحيح مسلم 200/16.

5 - أخرجه بهذا اللفظ أحمد في مسنده 301/7/ح4268، وأبو يعلى في مسنده 219/9/ح5319.

3- وقوله صلى الله عليه وسلم:«إِنَّ الصَّدَقَةَ تَقَعُ فِي يَدِ اللهِ قَبْلَ أَنْ تَقَعَ فِي يَدِ السَّائِلِ»[1] ، فالمراد من ذلك : شدة العناية لقبول تلك الصدقات، وتكثير الثواب عليها .

4- وقوله صلى الله عليه وسلم : «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ» فالمراد باليد هنا القدرة.

---

1 - أخرجه عبد الرزاق في تفسيره 165/2، وابن أبي حاتم في تفسيره 1877/6، وابن المبارك في الزهد والرقائق 227/1 من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه.

## ما يوهم نسبة الانفعالات إلى الله تعالى
## مثل الغضب والرضا والمحبة والرحمة

**أولًا: المثبتون.**

أثبت الحنابلة الغضب والرضا والمحبة والرحمة والعداوة والموالاة والسخط صفات لله تعالى على حقيقتها وظاهرها، ومنعوا تأويلها.

وقد نسب أبو الفضل التميمي إلى الإمام أحمد بن حنبل –رضي الله عنه– أنه قال: إن الغضب والرضا صفتان من صفات نفسه، فقال:" وذهب أحمد بن حنبل– رضي الله عنه– إلى أن الله عز وجل– يغضب ويرضى، وأن له غضبًا ورضا، وقرأ أحمد قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْغَوْاْ فِيهِ فَيَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِيۖ وَمَن يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾[طه:81]، فأضاف الغضب إلى نفسه.

والغضب والرضا صفتان له من صفات نفسه، ولم يزل تعالى غاضبًا على من سبق في علمه أن يكون ممن يعصيه، ولم يزل راضيًا على من سبق في علمه أنه يكون ممن يرضيه".[1]

وقد ذهب ابن تيمية وابن قيم الجوزية إلى أن لله تعالى رضًا وغضبًا ومحبة ورحمة وسخطًا ...إلخ. وأنه موصوف بذلك حقيقة.

فإن اعترض بأن وصفه تعالى بذلك على حقيقته يقتضي التشبيه؛ لأن الغضب غليان دم القلب، فإنهما يجيبان بأن هذا هو غضب المخلوق، ولله تعالى غضب يناسبه، ويناقشان الذين أثبتوا صفات المعاني، كالسمع والبصر والإرادة، وأولوا الغضب والمحبة والرضا والسخط، وقالوا: إن المراد بها الإرادة.

يناقشانهم بأنه لافارق بين ما أثبتوه وما نفوه، فإن اقتضت الثانية التشبيه، فإن الأولى تقتضيه أيضًا.

يقول ابن تيمية:" إن كان المخاطب ممن يقول : بأن الله حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة

1 – أبو الفضل التميمي: اعتقاد أحمد طبقات الحنابلة 279/3.

سميع بسمع بصير ببصر متكلم بكلام مريد بإرادة، ويجعل ذلك كله حقيقة، وينازع في محبته ورضاه وغضبه وكراهته، فيجعل ذلك مجازًا، ويفسره إما بالإرادة، وإما ببعض المخلوقات من النعم والعقوبات.

**فيقال له**: لا فرق بين ما نفيته وبين ما أثبته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر .

**فإن قلت**: إن إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبته ورضاه وغضبه وهذا هو التمثيل.

**وإن قلت** : إن له إرادة تليق به ; كما أن للمخلوق إرادة تليق به.

**قيل لك** : وكذلك له محبة تليق به وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به وللمخلوق رضا وغضب يليق به.

**وإن قلت** : الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام.

**فيقال:** والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة. **فإن قلت** : هذه إرادة المخلوق. **قيل لك** : وهذا غضب المخلوق ".[1]

ويقول صاحب مختصر الصواعق:

" **فَإِنْ قُلْتَ**: إِنَّ إِثْبَاتَ الْإِرَادَةِ وَالْمَشِيئَةِ لَا يَسْتَلْزِمُ تَشْبِيهًا وَتَجْسِيمًا، وَإِثْبَاتَ حَقَائِقِ هَذِهِ الصِّفَاتِ يَسْتَلْزِمُ التَّشْبِيهَ وَالتَّجْسِيمَ، فَإِنَّهَا لَا تُعْقَلُ إِلَّا فِي الْأَجْسَامِ، فَإِنَّ الرَّحْمَةَ رِقَّةٌ تَعْتَرِي طَبِيعَةَ الْحَيَوَانِ، وَالْمَحَبَّةَ مَيْلُ النَّفْسِ لِجَلْبِ مَا يَنْفَعُهَا، وَالْغَضَبَ غَلَيَانُ دَمِ الْقَلْبِ لِوُرُودِ مَا يَرِدُ عَلَيْهِ.

**قِيلَ لَكَ**: وَكَذَلِكَ الْإِرَادَةُ هِيَ مَيْلُ النَّفْسِ إِلَى جَلْبِ مَا يَنْفَعُهَا وَدَفْعِ مَا يَضُرُّهَا، وَكَذَلِكَ جَمِيعُ مَا أَثْبَتَّهُ مِنَ الصِّفَاتِ إِنَّمَا هِيَ أَعْرَاضٌ قَائِمَةٌ بِالْأَجْسَامِ فِي الشَّاهِدِ، فَإِنَّ الْعِلْمَ انْطِبَاعُ صُورَةِ الْمَعْلُومِ فِي نَفْسِ الْعَالِمِ، أَوْ صِفَةٌ عَرَضِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِهِ، وَكَذَلِكَ السَّمْعُ وَالْبَصَرُ وَالْحَيَاةُ أَعْرَاضٌ قَائِمَةٌ بِالْمَوْصُوفِ، فَكَيْفَ لَزِمَ التَّشْبِيهُ وَالتَّجْسِيمُ مِنْ إِثْبَاتِ تِلْكَ الصِّفَاتِ، وَلَمْ يَلْزَمْ مِنْ إِثْبَاتِ

1 -التدمرية ص 19، 20.

هَذِهِ".[1]

وهكذا يفعل الحنابلة في كل الصفات من الرضا والمحبة والرحمة، فإنه إذا قيل: إن الرحمة رقة قائمة بالقلب، فإنهم يجيبون" بـأَنَّ الرَّحْمَةَ صِفَةُ الرَّحِيمِ، وَهِيَ فِي كُلِّ مَوْصُوفٍ بِحَسَبِهِ، فَإِنْ كَانَ الْمَوْصُوفُ بها حَيَوَانًا لَهُ قَلْبٌ، فَرَحْمَتُهُ مِنْ جِنْسِهِ رِقَّةٌ قَائِمَةٌ بِقَلْبِهِ، وَإِنْ كَانَ مَلَكًا فَرَحْمَتُهُ تُنَاسِبُ ذَاتَهُ، فَإِذَا اتَّصَفَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ بِالرَّحْمَةِ حَقِيقَةً، لَمْ يَلْزَمْ أَنْ تَكُونَ رَحْمَتُهُ مِنْ جِنْسِ رَحمَةِ الْمَخْلُوقِ".[2]

**ثانيًا: المؤولون**

وأما أصحاب التأويل، فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لايجوز أ ن يوصف بهذه الصفات على ظاهرها وحقيقتها؛ لأن ذلك يقتضي التجسيم والتشبيه، إذ إن ظاهر المحبة هو التحنن على العبد والميل إليه، وظاهر الغضب والرضا هو نفورالطبع، وتغيره عند الغضب ورقته وسكونه وميله عند الرضا، وظاهر الرحمة هي رقة القلب، وكل هذه الصفات لا يجوز وصف الله تعالى بها، ولذلك ذهبوا إلى تأويلها بما يتفق وتنزيه الله- سبحانه وتعالى- عن الجسمية والتشبيه.

فمنهم من ذهب إلى أن هذه الصفات يعبر بها عن إنعام الله تعالى وإفضاله، أو إيلامه وإضراره، وهي من صفا ت أفعاله، ومنهم من ردها إلى صفات الإرادة، يقول إمام الحرمين:

"وما اختلف أهل الحق في إطلاقه، ومنع إطلاقه المحبة والرضا. فقال بعضهم: المحبة والرضا يعبر بهما عن إنعام الله تعالى وإفضاله، وهما من صفات أفعاله.

**وإذا قيل:** أحب الله تعالى عبدًا، فليس المراد به تحننًا عليه وميلًا إليه، بل المراد إنعامه على عبده، ومحبة العبد لربه تعالى إذعانه له، وانقياده لطاعته، فإنه تعالى وتقدس عن أن يميل أو يمال إليه.

---

1 - مختصر الصواعق المرسلة 23/1.

2 - مختصر الصواعق المرسلة 114/2.

ومن هؤلاء من يحمل المحبة والرضا على الإرادة، ولكنه يقول: إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبدًا، فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبدًا، فإنها تسمى سخطًا، ومن حمل المحبة على صفات الأفعال حمل السخط أيضًا عليها".[1]

ومن الذين ذهبوا إلى تأويل هذه الصفات، وردوها إلى الإرادة القاضي أبو بكر الباقلاني، فقد قال: " فإن قال قائل: فهل تقولون:إنه تعالى غضبان راضٍ، وأنه موصوف بذلك؟

قيل له: أجل، وغضبه على من غضب عليه، ورضاه عمن رضي عنه، هما إرادته؛ لإثابة المرضي عنه، وعقوبة المغضوب عليه لا غير ذلك.

والدليل على ذلك: أن الغضب والرضا إما أن يكونا إرادة للنفع والضرر، أو يكون الغضب تغير الطبع، ونفور النفس.

والرضا السكونُ بعد تغير الطبع، ولا يجوز أن يكون الباري –جل وعز– ذا طبع يتغير وينفر ويسكن، ولا ممن يألم ويرق من حيث ثبت قدمه ، وغناه عن اللذات وامتناع تألمه بشيء ينفر عنه ، ويتألم لإدراكه.

فثبت بذلك أن رضاه وغضبه وسخطه إنما هي إرادته وقصده إلى نفع مَنْ في المعلوم أنه ينفعه، وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره لا غير ذلك، وكذلك الحب والبغض والعدواة هو نفس الإرادة للنفع والإضرار فقط".[2]

وقد ذكر الرازي قانونًا كليًا في أمثال هذه الصفات، فقال:" إن كل صفة تُثبت للعبد ما يختص بالأجسام، فإذا وصف الله تعالى بها، فهي محمولة على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض.

مثلًا: الغضب له مبدأ ، وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام، وله غاية، وهي إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب، فليس المراد هو ذلك المبدأ.

1 – الإرشاد لإمام الحرمين ص 238.

2 – الباقلاني: التمهيد ص48، الإنصاف ص40.

أعنى: غليان دم القلب وشهوة الانتقام، بل المراد تلك النهاية، وهي إنزال العقاب.

وكذلك الحياء له مبدأ هو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى، فليس المراد منه هو المبدأ، بل المراد منه هو النهايه والغاية الذي هو ترك الفعل ".[1]

---

1 - أساس التقديس ص147.

# الفصل السابع
# مسألة الرؤية

**المذهب الأول: مذهب المعتزلة**

لقد ثار خلاف شديد حول مسألة جواز رؤية الله تعالى ووقوعها للمؤمنين في الآخرة، واتخذ هذا الخلاف صورة التعصب الشديد لدى بعض الفرق الكلامية، ووصل عند البعض إلى درجة تكفير كل من كان يقول بالرأي المخالف لمذهبه.

فقد ذهب بعض المعتزلة إلى تكفير كل من أجاز رؤية الله تعالى على جهة المقابلة، أو اتصال شعاع بصر الرائي بالمرئي، وحكم عيسى بن صبيح المعروف بأبي موسى المُرْدار – أحد شيوخ المعتزلة – بكفر من أجاز رؤية الله تعالى بالأبصار بلا كيف، وكذلك الشاك في كفره، والشاك في الشاك إلى ما لا نهاية[1].

وهو قد حكم بكفر من قال برؤية الله تعالى بلا كيف؛ لأنه شبه الله تعالى بخلقه، والتشبيه عنده كفر[2].

وكان المعتزلة يقاومون بشدة عقيدة رؤية الله تعالى؛ لأنها في رأيهم تؤدي إلى تحديد الله تعالى، وتشبيهه بخلقه، ولو جاز أن يُرى لكان محدودًا وكان جسمًا، ويظهر هذا جليًا من الموقفين التاليين:

**الموقف الأول:** حين امتُحن الإمام أحمد بن حنبل أمام المعتصم. قال ابن أبي داؤد المعتزلي للمعتصم : "يا أمير المؤمنين: هذا يزعم – أي: أحمد بن حنبل – أن الله تعالى يُرى في الآخرة، والعين لا تقع إلا على محدود"[3].

**الموقف الثاني:** لما أُحضر أحمد بن نصر الخزاعي أمام الواثق. قال له الواثق : "أفترى ربك

---

1 – البغدادي : الفرق بين الفرق ص 166.

2 – الخياط : الأنصار ص67، 68.

3 – ابن الجوزي : مناقب أحمد ص 391.

يوم القيامة؟ قال: كذا جاءت الرواية، فقال: ويحك: كما ترى المحدود المجسم"[1].

فالمعتزلة قد نفوا عن الله تعالى الجسمية والجهة والمكان، وكل ما يؤدي إلى تشبيهه تعالى بخلقه، ورأوا أنه من المنطقي نفي الرؤية عن الله تعالى، والقول باستحالتها؛ لأنه لو جاز أن يُرى لكان في جهة ومكان، وكان جسمًا أو عرضًا، ولكن هذا على الله محال، وإذًا فرؤيته تعالى لا تجوز بحال من الأحول، وقد عد القاضي عبد الجبار باب نفي الرؤية عن الله تعالى من أبواب نفي التشبيه[2].

وقد أجمع المعتزلة على أن الله تعالى لا تراه العيون، ولا تدركه الأبصار، فقالوا: إن الله تعالى لا يُرى بالأبصار في الدنيا، ولا في الآخرة، ولا يجوز ذلك عليه[3].

وذهب معظم المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يرى نفسه كما لا يراه غيره.

يقول إمام الحرمين: "معظم المعتزلة مجمعون على أن الباري تعالى لا يرى نفسه، وهو في معتقد هؤلاء يستحيل أن يُرى بالحواس، ويستحيل أن يُرى من غير حاسة"[4].

وقد استدل القاضي عبد الجبار على أن الله تعالى لا يرى نفسه فقال : "لو كان الله تعالى مرئيًا لنفسه، وصح أن يرى نفسه، لصح منًّا أن نراه على وجه من الوجوه وفي حال من الأحوال، فإذا استحال ذلك فينا، فيجب أن يستحيل أن يرى نفسه"[5].

ولكن بعض المعتزلة (أو شرذمة منهم كما يقول إمام الحرمين) قد ذهب "إلى أن الباري تعالى يرى نفسه، وإنما تمتنع على المحدثين رؤيته من حيث لا يرون إلا بحاسة، واتصال

1 - المرجع السابق ص398.

2 - عبد الجبار : المحيط بالتكليف ص208.

3 - انظر: مقالات الإسلاميين ج1 ص155، 216، والملل والنحل ج1 ص49.

4 - إمام الحرمين : الإرشاد ص176.

5 - عبد الجبار : المغني ج4 ص91، الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة سنة 1965م.

الأشعة "[1].

وهذا هو مذهب أصحاب الكعبي، فقد قالوا – مخالفين لأستاذهم في هذا-: "يرى الباري تعالى ذاته ويرى المرئيات، وكونه مدركًا لذاته زائد على كونه عالمًا "[2].

وقد أنكر الكعبي ذلك، وقال: إن الله تعالى لا يرى، ولا يرى نفسه ولا غيره، وقال: "معنى قولنا: يرى ذاته، ويرى المرئيات. أنه عالم بها فقط "[3].

**نخلص من كل ما تقدم إلى أن المعتزلة قد أجمعوا على أن الله تعالى لا يجوز أن يراه أحد من المخلوقين بعينه، ثم اختلفوا بعد ذلك. هل يرى الله تعالى نفسه أو لا؟**

فقال معظم المعتزلة: أنه لا يجوز أن يرى نفسه؛ لأنه في ذاته لا يُرى لذلك لا يجوز أن يكون مرئيًا لنفسه، ولا لأحد من خلقه، وقالوا: إن الله تعالى يجوز أن يرى غيره من المخلوقات، وذهب قليل منهم إلى أنه تعالى يرى نفسه.

واختلفت المعتزلة: هل يُرى الله تعالى بقلوبنا؟ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة: إن الله تعالى يُرى بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بها[4].

**شروط الرؤية**:

وقد نفى المعتزلة رؤية الله سبحانه وتعالى، وقالوا باستحالتها بناء على الشروط التى وضعوها لكي تتم الرؤية.

فقد ذهبوا إلى أن الرؤية لا يمكن أن تتحقق إلا:

1- إذا وجدت الحاسة السليمة.
2- واتصل الشعاع من عين الرائي ووقع على المرئي، ولم يكن هناك مانع من موانع الرؤية.
3- وقابل الرائي المرئي، واتصل شعاع بصر الرائي بالمرئي وقعت الرؤية. هذا على باب

---

1 – إمام الحرمين : الإرشاد ص176.

2 – الشهرستاني : الملل والنحل ج1 ص73.

3 – نفس المرجع السابق والصفحة.

4 – الأشعري : مقالات ج1 ص216.

الإجمال.

وأما على وجه التفصيل، فإننا نقول: لقد ذهبت المعتزلة إلى أن الواحد منا لا يرى إلا إذا كانت حاسة الرؤية عنده وهي العين السليمة، وأما إذا فقدها، أو لحقها فساد فإنه لا يمكن أن يرى[1]، وإذا كان كذلك فإن المرء منا يحتاج في رؤيته لما يراه إلى حاسته وهي العين، ويستحيل أن يرى بدونها.

يقول القاضي عبد الجبار : "إنَّ فزع الواحدُ منا في رؤيته المرئيات إلى عينه، كفزعه في الكلام إلى لسانه وفي المشي إلى رجله، فلو صح أن يقال إنه يرى لا بحاسة لصح أن يقال : إنه يفعل الكلام والكتابة والمشي بلا آلة، وهذا بين الفساد"[2].

وشَرطَ المعتزلة أيضًا انفصال الشعاع من عين الرائي واتصاله بالمرئي حتى تتم الرؤية، فقالوا: إن الواحد منا "لا يصح أن يرى بعينيه سائر المرئيات إلا إذا انفصل الشعاع من عينيه، فلو لم ينفصل من عينيه الشعاع لم ير شيئًا من المرئيات"[3]. **وقالوا أيضًا:** لا بد من اتصال الشعاع بالمرئي حتى تتم الرؤية [4]. ولا يتصل الشعاع المنفصل من عين الرائي بالمرئي إلا إذا كان المرئي مقابلًا للرائي، أو حالًا في المقابل، أو في حكم المقابل.

ولا بد أيضًا من انعدام الموانع للرؤية مثل : الحجاب الكثيف، أو البعد المفرط، أو القرب المفرط[5].

فإذا وجدت الحاسة السليمة، وانفصل الشعاع من عين الرائي، ووقع على المرئي، ولم يكن هناك مانع من موانع الرؤية حينئذ تتحقق الرؤية.

ولما كانت الرؤية لا تتم ولا تتحقق إلا على هذه الصورة وبهذه الشروط، فإن الله سبحانه لا

1 - عبد الجبار : المغني : الرؤية ج4 ص36.

2 - نفس المرجع السابق ص 37.

3 - نفس المرجع ص59.

4 - نفس المرجع ص65 وما بعدها.

5 - شرح الأصول الخمسة ص257، 258.

يجوز أن يرى بالأبصار "لأن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلًا له، أو حالًا في المقابل، أو في حكم المقابل له، فما اختص به صح أن يرى وما خرج عنه لا يصح أن يرى"[1].

"والمقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض، والله تعالى ليس بجسم ولا عرض، فلا يجوز أن يكون مقابلًا، ولا حالًا في المقابل، ولا في حكم المقابل"[2]. إذًا فقد نفى المعتزلة الرؤية عن الله تعالى؛ لأنه لو رئي لكان في جهة ومكان، وكان جسمًا أو عرضًا.

وقد صرح النظام أنه لا مرئي إلا اللون، واللون عنده جسم، وقال الجبائي: إن المرئيات جواهر وألوان وأكوان، وقال ابنه أبو هاشم: إن المرئيات جنسان : جواهر وألوان[3].

ولما كان الله تعالى لا يصح أن يوصف بشيء من هذا كله، فإنه لا يجوز أن يرى أبدًا؛ إذ إن رؤيته مستحيلة.

**اعتراضات:**

**وقد وجه إلى المعتزلة جملة اعتراضات منها:**

**الاعتراض الأول:** أن اشتراطهم المقابلة والجهة لكي تتم الرؤية باطل، وذلك لأن الله سبحانه يرى نفسه، ويرى العالم، وهو ليس مقابلًا ولا في جهة من نفسه ولا من العالم، وقد ذهب البصريون من المعتزلة إلى أن الله تعالى يرى غيره، قالوا : إن الله يرى خلقه من الأجسام والألوان[4].

وإذا جاز أن يرى الله تعالى نفسه ويرى العالم من غير أن يكون في جهة من نفسه ولا في جهة من العالم، فلم لا يجوز أن يراه خلقه من غير أن يكون مقابلًا لهم، وفي جهة من الجهات؟

أما القول بأن الله تعالى يرى خلقه من غير أن يكون مقابلًا لهم ولا في جهة من الجهات، فيجوز أن يراه خلقه من غير أن يكون في جهة.

---

1 – عبد الجبار : المغني ج4 ص 140.

2 – عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص249.

3 – البغدادي : أصول الدين ص98.

4 – البغدادي : أصول الدين ص98 ، والفرق بين الفرق ص181.

**فقد رد عليه القاضي عبد الجبار بـ:**أن المقابلة مشروطة بالنسبة لمن يرى بالحاسة، كالواحد منا. أما هو سبحانه فإنه يرى لنفسه، ولا يحتاج في رؤيته لما يراه إلى حاسة، فلذلك صح أن يرى المرئيات، وإن استحال كونه مقابلًا لها، والواحد منا لا يرى ما يرى إلا بحاسة.

"فلو كان تعالى مرئيًا لكنا لا نراه إلا بهذه الحاسة، فكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التي معها يصح أن يرى غيره من المرئيات من المقابلة، وما يجري مجراها، فإذا استحال ذلك علم أنه لا يصح أن نراه على وجه من الوجوه"[1].

وأما القول بأنه تعالى يرى نفسه، وهو ليس في جهة من نفسه، فيجوز أن نراه بدون أن يكون في جهة.

فإنه وإن كان رد عبد الجبار السابق يكفي في الإجابة عليه، فإنه يمكن الرد أيضًا بأن معظم المعتزلة مجمعون على أن الباري تعالى لا يرى نفسه، وقد قال البصريون منهم: إن الله يرى غيره، ولا يرى نفسه، ويستحيل أن يكون مرئيًا، وذهب البغداديون إلى أن الله تعالى لا يَرى شيئًا ولا يُرى، وتأولوا ما في القرآن من ذكر رؤيته وبصره على معنى أنه عالم بالأشياء، وقالوا: إن وصفناه بأنه رأى شيئًا فمعناه أنه عالم به[2].

**الاعتراض الثاني:** لم يجز أن نرى الباري سبحانه بلا كيف، كما نعلمه بلا كيف، فلا يكون مقابلًا، أو حالًا في المقابل. إذ نحن نعلم الله سبحانه ليس في جهة، فلم لا يجوز أن نراه كذلك من غير أن يكون في جهة؟

**يقول إمام الحرمين :** "وينبغي للمبتدي في هذا الفن أن لا يغفل عن معارضتهم بالعلم، وكون الرب تعالى معلومًا في كل ما يتمسكون به في نفي الرؤية"[3].

---

1 - عبد الجبار : المغني ج4 ص143، وانظر: شرح الأصول ص 250.

2 - البغدادي: أصول الدين ص97، 98، وانظر: الفرق بين الفرق ص 181، والشهرستاني: الملل والنحل ج1 ص73، والأشعري : مقالات الإسلاميين ج2 ص527.

3 - إمام الحرمين : الإرشاد ص 181.

**وقد رد القاضي عبد الجبار بـ:**أن هذا قياس للرؤية على العلم من غير علة تجمعهما فلا يصح، وذلك لأن للعلم أصلًا في الشاهد، وللرؤية أصلًا، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله.

فالعلم من حقه أن يتعلق بالمعلوم على ما هو به، ولهذا فإنه يتعلق بالموجود والمعدوم والقديم والحديث، فإذا كان موجودًا علم موجودًا، وإذا كان معدومًا علم معدومًا، وكذلك إن كان قديمًا أو محدثًا.

وليس الشأن هكذا في الرؤية فإنها لا تتعلق إلا بالموجود، ولهذا لا يصح في المعدوم أن يُرى، ومن أجل هذا اشترطت المقابلة في الرؤية حيث لا تتعلق إلا بالموجود، فلا بد أن يكون مقابلًا، أو حالًا في المقابل، ولم تشترط المقابلة في العلم؛ لأنه يتعلق بالموجود والمعدوم، والمعدوم لا يمكن أن يكون مقابلًا[1].

**الاعتراض الثالث**: قال خصوم المعتزلة معارضين لهم: لم لا يجوز أن يكون المانع من رؤيتنا لله سبحانه وتعالى الآن هو أنه تعالى لم يشأ أن يرينا نفسه، ولو شاء لرأيناه، أو أن يكون هناك مانع آخر لو زال لرأيناه، وستقع لنا تلك الرؤية في الآخرة؟

**وقد ذهب بعض أهل السنة إلى** أننا لا نراه تعالى الآن؛ لأنه لم يشأ أن يرينا نفسه الآن، وقد خلق في أبصارنا المانع من رؤيته.

**يقول القاضي أبو بكر الباقلاني**: "فإن قيل: فما المانع من الرؤية الساعة له تعالى؟

**قلنا**: إن المانع هو ما خلقه في أبصارنا من قلة الإدراك لبعض المرئيات دون بعض، فإذا خلق فينا إدراكًا رأينا مرئيًا لم نكن نراه من قبل ... وهو تعالى لم يخلق في أبصارنا إدراكًا له في الدنيا حتى نراه، ويخلق لنا إن شاء الله في جنته إدراكًا حتى نراه، كما وعدنا، ووعده الحق الصدق الذي لا يتخلف"[2].

**وقد رد القاضي عبد الجبار بـ:** أن المشيئة إنما تتعلق بما يجوز دون ما يستحيل، ورؤية الله تعالى

1 - عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص252.

2 - الباقلاني : الإنصاف ص189.

مستحيلة، فلا يجوز أن تتعلق بها المشيئة، ولو جاز ذلك في حق الله سبحانه؛ لجاز مثله في المعدوم، فيقال: إنه لا يرى؛ لأن الله تعالى لم يشأ أن يرينا إياه، ولو شاء لرأيناه، وهذا باطل.

وإذن فكما أن رؤية المعدوم لا تتعلق بها المشيئة، فكذلك رؤية الله تعالى لأنها مستحيلة[1]، وكذلك لا يجوز أن يكون المانع من رؤيتنا له الآن أي مانع آخر.

**يقول عبد الجبار:** "إنا قد بينا أنا إنما لم نره في هذه الأوقات لا لمانع وعارض؛ بل لأنه في ذاته لا يُرى، كما أنا لم نرى الطعم عند رؤيتنا للمورد لا لمانع لكن لأنه في ذاته لا يُرى.

وإذا صح بهذه الدلالة، وسائر الأدلة التى استقصيناها أنه يستحيل أن يرى في ذاته، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يُرى بالأبصار، ولا يُدرك بها؛ لأنه لا يصح أن يُرى بالأبصار ما يستحيل أن يَرى نفسه، كما لا يصح أن يُعلم بالقلب ما يستحيل أن يكون معلومًا في نفسه"[2].

**أدلة المعتزلة السمعية على نفي الرؤية**

كل ما مر بنا من أدلة من الواضح اعتمادها على الناحية العقلية؛ إذ قد سرد المعتزلة الأدلة العقلية المتعددة لإقامة مذهبهم في استحالة رؤية الله تعالى، ولكنهم باعتبار أنهم فرقة كلامية مسلمة لم يكتفوا بذلك، بل اتجهوا إلى القرآن الكريم علّهم يجدون فيه بعض الآيات التي تشهد بظاهرها لمذهبهم، فيستندون إليها في الاستدلال على صحة ما يذهبون إليه، وقد وجدوا ما يبتغون :

**الدليل الأول**: وكان عمدة المعتزلة في نفي الرؤية عن الله تعالى قوله سبحانه : ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾﴾[الأنعام:103].

وقد رأوا أن الإدراك إذا أُطلق يحتمل معاني كثيرة:

1 – فقد يطلق ويراد به البلوغ، يقال : أدرك الغلام إذا بلغ.

---

1 – عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 260.

2 – عبد الجبار : المغني ج4 الرؤية ص140.

1- وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع، يقال: أدرك الثمر إذا أينع.

2- وقد يذكر ويراد به اللحوق، يقال: أدرك فلان فلانًا إذا لحقه. قال الله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ﴾[يونس:90]، وقال تعالى: ﴿قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ﴾[الشعراء:61] يعني لملحقون.

رأى المعتزلة أن كل ذلك يصح إذا لم يقرن الإدراك بالبصر، وأما إذا قرن بالبصر، فإنه لا يحتمل إلا الرؤية بالبصر؛ وذلك لأن الإدراك بالبصر فائدته فائدة الرؤية بالبصر، ويصير الحال فيه كالحال في السكون، فإنه إذا قرن بالنفس لا يحتمل إلا العلم، وإن احتمل بإطلاقه شيئًا آخر(1).

وإذا ثبت أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية بالبصر، والله تعالى في هذه الآية قد نفى عن نفسه إدراكُ البصر "فيجب أن يكون قوله: ﴿لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ في باب الدلالة على أنه لا يرى بالأبصار بمنزلة لو قال: لا تراه الأبصار"(2).

وقد رأى المعتزلة أن الأمة قد اتفقت على أن الآية واردة مورد التمدح، وإنما الخلاف في جهة المدح:

**1- فمنهم من قال:** إن التمدح هو بأن الله تعالى لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة.

2- **ومنهم من قال:** إن التمدح بأن لا يُرى في الدنيا، وإن جاز أن يُرى في الآخرة.

3- **ومنهم من قال**: إن التمدح هو بأنه لا يُرى بهذه الحواس، وإن جاز أن يُرى بحاسة سادسة.

ولما كان هناك اتفاق على أن الآية قد وردت مورد التمدح، وإنما الخلاف في جهة المدح، فإن الرأي المرضي عنه عند المعتزلة أن التمدح هو بأن الله تعالى لا يُرى في الدنيا ولا في

---

1 - راجع عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 234، والمحيط بالتكليف ص212.

2 - عبد الجبار: المغني ج4 الرؤية ص 145.

الآخرة[1].

وقد رأى المعتزلة أن هذا المدح راجع إلى ذاته؛ "لأن الشيء يُرى أو لا يُرى يكون لأمر يرجع إلى ذاته ... ومعلوم أن ما يُمدح بنفيه، فإثباته نقص "[2]. "وإذا كان الله تعالى قد تمدح بنفي الإدراك الذي هو رؤية البصر عن نفسه على وجه يرجع إلى ذاته، فيجب أن يكون في إثبات الرؤية له في وقت من الأوقات نقص وذم "[3].

ولكنه ما وجه التمدح في كونه تعالى لا يُرى بالأبصار؟

وقد رد القاضي عبد الجبار على هذا السؤال فقال : "إن وجه التمدح أنه يستحيل إن يُرى لكونه قديمًا؛ لأن ما يُرى بالأبصار من حقه أن يكون محدثًا؛ لأنه لا يصح أن يُرى بالأبصار إلا ما صح كونه في جهة دون أخرى، وما استحال ذلك عليه لا يصح أن يُرى بالأبصار، ولا نقص أعظم من إثباته محدثًا لو كان مرئيًا بالأبصار، فيجب ان يكون نفي إدراك البصر عنه يوجب المدح، وإثباته يوجب النقص "[4].

وبناء على ما تقدم فإن المعتزلة يرون أن معنى الآية: "أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه؛ لأنه متعال عن أن يكون مبصرًا في ذاته؛ لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة، أو تابعًا كالأجسام والهيئات "[5].

**اعتراضات:**

**وقد وجه إلى المعتزلة عدة اعتراضات منها:**

**الاعتراض الأول:** كيف يمتدح سبحانه بأنه لا يُرى، وإذا صح ذلك، فإنه يشاركه فيه المعدومات وكثير من الموجودات، وإذا كان تعالى لا يُرى فالمعدوم لا يُرى وليس يمدح

---

1 - عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 236، المغني ج4 الرؤية ص 151.

2 - عبد الجبار: المحيط بالتكليف ص212.

3 - الشريف المرتضى : الأمالي ج1 ص22.

4 - عبد الجبار : المغني ج4 الرؤية ص160.

5 - الزمخشري : الكشاف ج2 ص42، 43.

بذلك، والأليق أن يمتدح سبحانه بشيء يختص به وحده، ولما كان عدم الرؤية لا يختص به الله تعالى، فإن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه[1].

**وقد رد المعتزلة بـ:** أنه تعالى تمدح بشيء يختص به وحده، ولا يشاركه فيه غيره فصح المدح؛ لأنه سبحانه لم يتمدح بنفي الرؤية عن نفسه فقط، وإنما تمدح بنفي الرؤية عنه وإثباتها له، فتمدحه بمجموع الأمرين، وهو كونه تعالى يَرى ولا يُرى. **يقول القاضي عبد الجبار:** "والتمدح إنما يقع لما تقع به البينونة بينه وبين غيره من الذوات، والبينونة تقع هنا بكونه رائيًا ولا يُرى؛ لأن الذوات على أقسام:

1- **منها:** ما يَرى ويُرى كالواحد منَّا.
2- **ومنها:** ما لا يَرى ولا يُرى كالمعدومات.
3- **ومنها:** ما يُرى ولا يرى كالجماد.
4- **ومنها:** ما لا يُرى ويَرى كالقديم سبحانه "[2].

ويقول الشريف المرتضى: "المدحة في الآية إنما تتعلق بنفي الإدراك عن القديم تعالى، لكن بشرط أن يكون مدركًا "[3].

ولكن يأتي هنا سؤال، وهو : لم لا يجوز أن تكون جهة التمدح هي كونه تعالى قادرًا على أن يمنعنا من رؤيته؟

**وقد قال الباقلاني:** " تمدح تعالى بأن كل راءٍ يجوز أن يُرى، لكنه هو تعالى مع جواز رؤيته منعنا من الإدراك له، بأن يحدث في أبصارنا مانعًا يمنعنا من رؤيته، فالمدح وقع بكونه قادرًا على ذلك دون غيره من الخلق "[4].

---

1 - ابن تيمية : منهاج السنة ج2 ص243.
2 - عبد الجبار : شرح الأصول ص237.
3 - المرتضى : الأمالي ج1 ص23.
4 - الباقلاني: الإنصاف ص183.

**وقد رد القاضي عبد الجبار فقال:** "هذا تأويل بخلاف تأويل سائر المفسرين، وما هذا سبيله من التأويلات يكون فاسدًا. وبعد، فإن هذا حمل لخطاب الله تعالى على غير ما تقتضيه حقيقة اللغة ومجازها، فلا يجوز.

**يبين ذلك:** أن أحدنا إذا قال : فلان لا يُرى، فإنه لا يقتضي كونه قادرًا على أن يمنع من رؤيته لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها"[1].

**الاعتراض الثاني:** وقد اعترض أهل السنة على المعتزلة بأن استدلالهم بهذه الآية على نفي الرؤية عن الله تعالى استدلال فاسد؛ إذ ليس في الآية ما يدل على نفي الرؤية عن الله تعالى؛ لأن الله تعالى قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ولم يقل لا تراه الأبصار، والإدراك معنى يزيد على الرؤية؛ لأن الإدراك الإحاطة بالشيء من جميع الجهات، والله تعالى لا يوصف بأنه في جهة من الجهات، وقد نفى الله تعالى عن نفسه الإدراك فقط، فجاز أن يرى وإن لم يدرك[2].

**وقد رد القاضي عبد الجبار فقال:** إن الإدراك ليس بمعنى الإحاطة لا في حقيقة اللغة، ولا في مجازها[3]؛"إذ إن الإدراك إذا أطلق لم يحتمل الإحاطة؛ لأنه لا يستعمل حيث تستعمل الإحاطة، فلا يقال: أدرك السور المدينة، والدار من فيها، والثياب الرجل، والقلنسوة الرأس، وإن كان محاطًا بذلك كله.

ولا يقال: إن بصرنا أحاط بالسموات، وإن قيل: إنه أدرك السموات، فإن كان عند الإطلاق لا يستعمل بمعنى الإحاطة، فكيف به إذا قرن بالبصر؟ وقد بينا أنه عند ذلك لا يحتمل إلا الرؤية بالبصر "[4].

ونجد المعتزلة يقلبون الاعتراض على أهل السنة فيقولون : إن الإدراك إذا كان بمعنى

---

1 - عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 238.

2 - الأشعري : الإبانة ص18، والباقلاني: الإنصاف ص183، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص35.

3 - عبد الجبار : شرح الأصول ص 239.

4 - عبد الجبار : المغني ج4 الرؤية ص148.

الإحاطة كما تقولون، فإنه يكون معنى قوله تعالى: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَـٰرَ﴾ أنه يحيط بها، وهذا لا يجوز على الله تعالى: "لأنه كما لا تحيط به الأبصار، فكذلك لا يحيط هو بالأبصار؛ لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد، فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة"[1].

**الاعتراض الثالث**: وطعن أهل السنة أيضًا في استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية عن الله تعالى، فقالوا:

إن النفي في هذه الآية عام في الدنيا والآخرة، ويشمل المؤمنين والكافرين، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:22، 23] خاص بالآخرة للمؤمنين دون الكافرين.

ومن حق العام أن يحمل على الخاص، كما أن من حق غير المقيد أن يحمل على المقيد، فيحمل نفي الإدراك على أيام الدنيا بالنسبة للمؤمنين، وفي الدنيا والآخرة بالنسبة للكافرين[2].

**وقد رد المعتزلة بـ:**أنهم يسلمون بأن من حق العام أن يحمل على الخاص، ولكن إذا أمكن تخصيصه، وهذه الآية ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَـٰرُ﴾ لا تحتمل التخصيص "لأنه تعالى تمدح بنفي الرؤية عن نفسه مدحًا راجعًا إلى ذاته، وما كان نفيه مدحًا راجعًا إلى ذاته كان إثباته نقصًا، والنقص لا يجوز على الله تعالى على وجه من الوجوه"[3].

ولما كانت: "صفات النقص لا تجوز على القديم سبحانه في الدنيا ولا في الآخرة، فيجب أن لا يُرى في الدنيا ولا في الآخرة، وأنه لا يصح أن يكون المراد بالآية النفي في وقت دون وقت"[4].

---

1 - عبد الجبار : شرح الاصول ص 240.

2 - انظر: الأشعري : الإبانة ص17، 18، والباقلاني: الإنصاف ص184، وإمام الحرمين : الإرشاد ص183، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص35.

3 - عبد الجبار : شرح الأصول ص242.

4 - عبد الجبار : المغني ج4 الرؤية ص 150.

ويرى المعتزلة أن آية ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ إنما تخصص آية ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ حتى يكون معناها لا تراه الأبصار في الدنيا وتراه في الآخرة؛ إذا أفادت أنه تعالى يُرى، وليس كذلك؛ لأن كل ما صرحت به الآية أن الوجوه ناظرة إلى ربها، ولم تقل: إنها رائية ربها.

"والنظر ليس بمعنى الرؤية بدليل أنه يقال: نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان أحدهما الآخر لتناقض الكلام، فكأنه قال: رأيت وما رأيت، وبدليل أن العرب تجعل الرؤية غاية للنظر، فيقولون: نظرت حتى رأيت، فلو كان أحدهما الآخر لكان الشيء غاية لنفسه، ولذلك لا يصح أن يقال: رأيت حتى رأيت"[1].

**الدليل الثاني للمعتزلة : سؤال موسى الرؤية**

واستدل شيوخ المعتزلة على أن الله تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى في قصة موسى – عليه السلام–: ﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[الأعراف:143].

فقالوا: إن موسى–عليه السلام– سأل ربه الرؤية في هذه الآية، فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، فأجابه تعالى بقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ فنفى تعالى نفيًا عامًا أن يرى، وأكد ذلك بأن علق الرؤية باستقرار الجبل، فقال: ﴿وَلَٰكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾، لكن الجبل لم يستقر ؛ لأنه تعالى جعله دكًا، قال تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا﴾، فنبه تعالى بذلك على أن رؤيته لا تقع وليست جائزة، بل مستحيلة ؛ لتعليقه إياها بأمر وجد ضده حيث علق تعالى وقوع الرؤية باستقرار الجبل، ثم بين تعالى انتفاء الاستقرار بأن جعل الجبل دكًا واستقرار الجبل حال أن جعله الله تعالى دكًا محالٌ؛ لما فيه من اجتماع

1 – عبد الجبار : شرح الأصول ص 242، 243.

الضدين.

وما دام الله قد علق رؤيته على محال، فهي مستحيلة لايمكن أن تقع بحال من الأحوال، وقد أخبر الله تعالى بذلك، وهذه الآية عند المعتزلة من أقوى الأدلة على أن الرؤية غير جائزة.[1]

وقد أخذ المعتزلة من سؤال موسى -عليه السلام – الرؤية وجواب الله تعالى إياه بقوله : ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ دليلًا على أن رؤية الله تعالى لا تجوز أبدًا، فقالوا: إن حرف " لن" موضوع لتأبيد النفي، فقوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ يدل بظاهره على أنه لا يراه أحد أبدًا. [2]

ولما كان الله تعالى قد نفى الرؤية على التأبيد في حق موسى -عليه السلام- فإنه يلزم نفيها في حق غيره؛ إذ لا قائل بالفرق، وتكون رؤية الله تعالى مستحيلة في كل وقت وبالنسبة لجميع الخلق.

يقول القاضي عبد الجبار: إذا ثبت أن ظاهره يدل على أن موسى لن يراه على وجه، فيجب أن يكون غيره لا يراه من الأنبياء والمؤمنين ؛ لأنه قد ثبت بالإجماع أنه إن صح أن يراه بعضهم رآه سائرهم. [3]

**<u>اعتراض:</u>**

وقد اعترض أهل السنة على ما ذهب إليه المعتزلة من القول باستحالة الرؤية، فقالوا: كيف تكون الرؤية مستحيلة، ولو كانت كذلك لما سألها موسى-عليه السلام- ولكنه سألها فدل هذا على جوازها

فقد سأل موسى – عليه السلام – الرؤية بعد النبوة ، وهو قبل سؤاله إياها إما أن يكون

---

1 - عبد الجبار : المغني 161/4، والشريف المرتضى : الأمالي 221/2.

2 - عبد الجبار : المغني 169/4، وشرح الأصول ص 264.

3 - عبد الجبار : المغني 170/4.

عالمًا باستحالتها أو جاهلًا، فإن كان عالمًا بأنها مستحيلة وسألها مع علمه باستحالتها كان عابثًا، ولا يجوز العبث من الأنبياء، ولو لم يعلم أنها مستحيلة كان جاهلًا بالله تعالى غير عارف به حق معرفته، وليس يليق ذلك بجناب النبوة.[1]

**يقول إمام الحرمين:**" فإن من اصطفاه الله لرسالته، واختاره واجتباه لنبوته وخصصه بتكريمه، وشرفه بتكليمه يستحيل أن يجهل من حكم ربه ما يدركه حثالة المعتزلة".[2]

ولم يبق إلا أن موسى – عليه السلام – كان يعلم أ ن رؤية الله تعالى جائزة، وقد سأل ربه ما يجوز دون ما يستحيل.

**والجواب:** أن هناك من المعتزلة من قال: إن موسى – عليه السلام – لم يسأل ربه ما يستحيل عليه ، وإنما سأل ما يجوز؛ وذلك لأن الرؤية ها هنا بمعنى العلم، وإلى هذا ذهب أبو الهذيل العلاف، فقد قال: إن موسى– عليه السلام – سأل ربه أن يعرفه نفسه معرفة ضرورية، وعبر موسى– عليه السلام – عن العلم بالرؤية.[3]

ولكننا نقول: إن أبا الهذيل إما أن يحمل قوله تعالى: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ على العلم أيضًا، ويكون المعنى: لن تعلمني، وهذا غير جائز عنده، وإما أن يحمل: ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾على نفي الرؤية حقيقة.

**وهنا نقول: إن الجواب يجب أن يكون حسب السؤال، فما بال أبي الهذيل قد حمل :﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ على نفي الرؤية، وحمل:** ﴿أَرِنِىٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ على غير الرؤية؟

ولكن القاضي عبد الجبار يقرر أن قول أبي الهذيل ليس هو المرضي عنه، ولا يعتمد عليه، فهو يقول: " وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا بأن الرؤية ها هنا بمعنى العلم، ولا اعتماد عليه؛ لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى

1 – الإبانة ص13، الإنصاف ص 177، الاقتصاد في الاعتقاد ص34، ونهاية الإقدام ص 367.

2 – الإرشاد لإمام الحرمين ص 183.

3 – عبد الجبار : المغني 170/4.

العلم ".(1)

ويرى القاضي عبد الجبار أنه يجب حمل سؤال موسى –عليه السلام– على ظاهره، والقول بأنه طلب الرؤية بالبصر، فهو يقول : " إن الرؤية إذا قرن إليها النظر وعدّي بـ"إلى"، فالمراد بها الرؤية بالبصر، وقد قال سبحانه: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، فلما قرنه بالنظر وعداه بـ"إلى"، وجب حمل ظاهره على الرؤية بالبصر؛ لأنه لا يصح أن يكون المراد بهذا النظر الفكر؛ لأنه لا يقال في نظر الفكر: ينظر إليه على الحقيقة، وإنما يقال : ينظر فيه ".(2)

ولما كان المراد من قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ هو الرؤية البصرية، وهي مستحيلة على الله تعالى، فقد قال شيوخ المعتزلة غير أبي الهذيل: إن السؤال لم يكن سؤال موسى – عليه السلام– الرؤية لنفسه، وإنما كان سؤالًا من أجل قومه، فقد قالوا : إنهم لم يؤمنوا به حتى يروا الله جهرة، قال تعالى: ﴿وَإِذۡ قُلۡتُمۡ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمۡ تَنظُرُونَ﴾[البقرة:55]

ثم سألوه أن يريهم الله جهرة، والدليل على ذلك أن الله تعالى قال في خطابه لمحمد صلى الله عليه وسلم: ﴿يَسۡـَٔلُكَ أَهۡلُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيۡهِمۡ كِتَٰبٗا مِّنَ ٱلسَّمَآءِۚ فَقَدۡ سَأَلُواْ مُوسَىٰٓ أَكۡبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓاْ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةٗ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلۡمِهِمۡ﴾ [النساء:153]

ومتى قرن بالرؤية ذكر الجهرة، فالمراد بها الرؤية البصرية ، وكل هذا يدل على أن القوم هم الذين حملوا موسى – عليه السلام– على سؤال الرؤية، فسألها من أجلهم، وليس لنفسه.(3)

ويرى القاضي عبد الجبار أن مما يدل على أن موسى – عليه السلام – كان سائلًا الرؤية من أجل قومه أنه – عليه السلام – قال: ﴿أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾[الأعراف:155]" فبين

---

1 – عبد الجبار : شرح الأصول ص 262.

2 – عبد الجبار : المغني 163/4.

3 – عبد الجبار : شرح الأصول ص 262، تنزيه القرآن عن المطاعن ص 151.

أن السؤال سؤال عن قومه ، وأن الذنب ذنبهم ".[1]

ويقول عبد الجبار: "قد حكى أن قومه سألوه أن يريهم ربهم جهرة، فأجابهم بأن ذلك يستحيل على الله تعالى، فلم يقنعوا بجوابه، وأحبوا أن يرد الجواب من قبل الله تعالى، فوعدهم ذلك ظنًّا منه بأن الجواب إذا وقع من قبله تعالى كان أحسم للشبهة وآكد في الحجة؛ فاختار السبعين لحضور الميقات، وهو الذي أراده الله تعالى بقوله: ﴿ وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَا﴾ ، ووعد قومه بأن يسأله سبحانه بحضرة السبعين في الميقات، وسأله – عز وجل- كما وعد، فأجابه بما دل على أن ما سألوه لا يجوز عليه، وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم مِّن قَبۡلُ وَإِيَّٰيَۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ يدل على صحة ما قدمناه ؛ لأنه بين أن للسفهاء فيما سأل من الاختصاص ما ليس له وللبين، وظاهر ذلك يدل على أنه سأل على لسانهم، وأنهم لم يؤمنوا بأنه – عز وجل- لا يجوز أن يرى عند جوابه ".[2]

**وقد اعترض على المعتزلة بعدة اعتراضات :**

**أولاهما:** كيف تقولون : إن موسى –عليه السلام – قد سأل الله تعالى الرؤية من أجل قومه، مع أنه قد أضاف سؤال الروية إلى نفسه.

**وأجاب المعتزلة بـ:** أنه غير ممتنع وقوع الإضافة على هذا الوجه، مع أن السؤال من أجل الغير؛ إذ إن ذلك جائز في اللغة، فإن أحدنا إذا شفع في حاجة غيره يقول للمشفوع إليه: أسألك أن تفعل بي كذا، وتجيبني إلى كذا، فيقول المشفوع إليه: قد أجبتك وشفعتك، ويكون ذلك اهتمامًا به، وإن كان سائلًا عن غيره كاهتمامه إذا كان سائلًا لنفسه.[3]

**ثانيهما:** كيف سأل موسى – عليه السلام الرؤية من أجل قومه مع اعتقاده استحالة ذلك

1 – عبد الجبار : شرح الأصول ص 262.

2 – عبد الجبار : المغني 164/4.

3 – عبد الجبار : المغني 167/4، وشرح الأصول ص 264، والمرتضى: الأمالي 217/3.

عليه سبحانه، مع أنه حينما طلب إليه قومه أن يجعل لهم إلها آخر، كما في قوله تعالى: ﴿قَالُواْ يَٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾[الأعراف:138]أنكر عليهم سؤالهم هذا أشد الإنكار، وجهلهم غاية الجهل، وقال: ﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ ، ولم يسأل ما جهلهم عليه، فلم يسأل ربه أن يجعل لهم إلها؛ لأنه – عليه السلام– قد علم استحالة ذلك على الله تعالى؟ [1]

**وقد رد القاضي عبد الجبار، فقال:**

إن موسى عليه السلام سأل الرؤية لقومه، ولم يسأل ربه أن يجعل لهم إلهًا؛ لأن هناك فارقًا بين المسألتين ؛ إذ إن مسألة الرؤية يمكن معرفتها بالسمع، فجاز أ ن يطلب فيها دلالة سمعية وصحة السمع لا توقف عليها، فإن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعًا حكيمًا، وإن لم يخطر بباله: هل يرى أو لا؟

وأما المسألة الأخرى: وهي طلبهم أن يجعل لهم إلها، فلم يسألها؛ لأن صحة السمع متوقفة على نفي الشريك عن الله تعالى، فالاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يجوز، ففارقت إحداهما الأخرى. [2]

**ثالثها:** موسى عليه السلام قد تاب، والتوبة لا تصح إلا إذا كان سؤال الرؤية لنفسه لا لقومه.

**وأجاب المعتزلة:** إن موسى – عليه السلام – لم يتب من سؤال الرؤية، وإنما تاب لأنه سألها بحضرة القوم من غير إذن.

ولا يجوز من الأنبياء أن يسألوا الله تعالى من غير إذن سمعي؛ لأنه لا يمتنع أن يكون الصلاح أن لا يجابوا، أو في أن يفعل بهم خلاف ما طلبوه، فيقع بذلك التنفير عن قبول قولهم. [3]

---

1 – انظر: الإنصاف ص 178، ونهاية الإقدام ص 368، الإرشاد ص 184

2 – انظر: عبد الجبار : شرح الأصول ص 263.

3 – انظر: عبد الجبار : المغني 4/165، شرح الأصول ص 263.

ويعطينا الشريف المرتضى جوابًا آخر عن سبب توبة موسى – عليه السلام – فيذكر أن التوبة لم تكن عن سؤاله الرؤية مطلقًا، وإنما كانت لأسباب أخرى، فيقول: " والأولى أن يقال في توبة موسى – عليه السلام – أنه ليس في الآية ما يقتضي أن تكون التوبة وقعت من المسألة، أو من أمر يرجع إليها.

وقد يجوز أن تكون التوبة إما لذنب صغير تقدم تلك الحال، أو تقدم النبوة، فلا ترجع إلى المسألة، وقد يجوز أن يكون ما أظهره من التوبة على سبيل الرجوع إلى الله تعالى، وإظهار الانقطاع إليه، والتقرب منه، وإن لم يكن هناك ذنب معروف ".[1]

**تأويل المعتزلة لكل ما يخالف مذهبهم من نصوص تتعلق برؤية الله تعالى**

بان لنا مما سبق أن المعتزلة قد بذلوا جهدًا كبيرًا لبيان أن الله سبحانه وتعالى يستحيل أن يرى في ذاته، ومن ثم يستحيل أن يرى بالأبصار في الدنيا والآخرة، وقد استدلوا على ذلك بأدلة عقلية متعددة، وبآيات من القرآن الكريم، وقد أظهروا براعة لغوية فائقة في توجيه الآيات القرآنية حتى تشهد لمذهبهم.

ولكنهم اصطدموا ببعض الآيات والأحاديث التي تشهد بظاهرها لمذهب خصومهم، وتثبت رؤية الله تعالى في الآخرة، وإذا دلت الآيات والأحاديث على وقوع الرؤية، فإنها بالتالي تدل على جوازها، وهذا يخالف مذهب المعتزلة.

أما القرآن فلأنه قطعي الثبوت، ورد إلينا عن طريق التواتر، كما أنزل على النبي صلى الله من رب العالمين ، وهو الكتاب الذي: ﴿ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[فصلت:42] فقد كانت حريتهم أمامه مقيدة، ولم يكن أمامهم غير طريق التأويل؛ لذلك أخذوا في تأويل كل ما يدل بظاهره على أن الله تعالى يرى .

وأما الأحاديث النبوية، فقد كانت حريتهم أمامها بعيدة المدى، فقد رفضوا احتجاج خصومهم بها، وقالوا: إنها أخبار آحاد، ولا يصح الاستدلال بها على هذه المسألة؛ لأنها من

1 – الشريف المرتضى : الأمالي 2/219، 220.

مسائل أصول الدين، وإنما يستدل بأخبار الآحاد فيما سبيله العمل لا الاعتقاد.

ومن جهة أخرى حاولوا الطعن في تلك الأحاديث التي تصادم مذهبهم، إما بالطعن فيها من جهة السند، وذلك بتجريح الرواة. وإما من جهة المتن، وذلك بالقول بأن معناها يستحيل في العقل، وأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقلها، وإن كان قالها فقد قالها على سبيل الحكاية. وأخيرًا إذا وجد المعتزلة للحديث تأويلًا سائغًا من حيث اللغة، فإنهم يأخذون في تأويله بحيث يجعلونه غير مصادم لمذهبهم.

وسنتناول هنا الآيات التي رأي المعتزلة أنها تخالف بظاهرها مذهبهم، ومن ثم أخذوا في تأويلها، وأما الأحاديث النبوية فسنكتفي بما ذكرناه عند كلامنا عن موقف المعتزلة من الحديث النبوي.

**الآية الأولى: قوله تعالى:** ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1]

**تأويل المعتزلة للآية:** من الآيات التي تخالف بظاهرها مذهب المعتزلة، وتثبت رؤية الله تعالى ، قوله سبحانه: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ **وقد اعتمد أهل السنة على هذه الآية في إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة، فقالوا:**

إن النظر إذا قرن بالوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه، ونظر الوجه هو نظر الرؤية التي تكون بالعين التي في الوجه، وإذا كان ذلك كذلك، فإن الله تعالى سيرى بالعين في الآخرة كما أخبرت هذه الآية.[2]

**ولكن المعتزلة لم يسلموا لخصومهم أن هذه الآية تثبت رؤية الله تعالى، وقالوا:**

إنها تكون كذلك إذا أفادت أنه تعالى يرى في حال من الحالات، وليس في الآية ما يقتضي ذلك؛ لأن النظر ليس بمعنى الرؤية.

فكل ما أثبتته الآية هو أنه تعالى ينظر إليه، ولم تثبت أنه يرى؛ إذ إن النظر ليس هو الرؤية؛

1 – سورة القيامة: 22، 23.

2 – الأشعري : الإبانة ص12، و اللمع ص64.

"لأن النظر في الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، والرؤية إدراك المرئي عند النظر، فالنظر هو طريق للرؤية فينا، فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة، فمحال ".(1)

وقد استدل المعتزلة على أن النظر غير الرؤية باللغة؛ إذ إن القائل يقول: نظرت إلى الشيء فلم أره، ولا يجوز أن ينفي نفس ما أثبته.

وكذلك يقول: نظرت إلى الشيء حتى رأيته، ولم أزل أنظر إليه حتى أدركته، ولا يجوز أن يجعل الشي غاية لنفسه .(2)

واستدلوا كذلك بالقرآن الكريم، فقد قال تعالى: ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ [الأعراف:198] يقول القاضي عبد الجبار: " فقد أثبت النظر ونفي الرؤية، فلو كان أحدهما بمعنى الآخر لتناقض الكلام، ولنزل منزلة قول القائل: يرونك ولا يرونك، وهذا خلف من الكلام ".(3)

ولكن، ألم تصرح الآية بأن الوجوه ناظرة إلى ربها، وصحة النظر تقتضي صحة الرؤية؟

فإنه لا يقال في الواحد منا: أنه ينظر إلى ما يستحيل رؤيته، ومتى نظر طالبًا لرؤية ما لا يصح كان النظر عبثًا لا فائدة فيه، ولا يجوز أن يصف الله تعالى أهل الجنة على طريق التعظيم لحالهم بالمحال والعبث.

وإذا، فما دام الله قد صرح بأن أهل الجنة ينظرون إليه، فلا بد أنه تعالى تجوز رؤيته، ويكون النظر في الآية بمعنى الرؤية.

وقد رد المعتزلة بأنهم يسلمون بأنه لا يصح النظر إلى ما يستحيل رؤيته، كما أنه يستحيل رؤية ما لا يصح النظر إليه، ولكن الله تعالى لا يصح النظر إليه:"لأن النظر إذا كان معناه

---

1 - عبد الجبار : المغني 198/4.

2 - عبد الجبار : المغني 200/4، شرح الأصول ص 242، 243.

3 - شرح الأصول ص 244.

تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، فيجب أن لا يصح إلا فيما كان في جهة مخصوصة بأن كان جسمًا، أو حالًا فيما هو في جهة مخصوصة حتى يصح تقليب الحدقة نحوه، والله يستحيل أن يكون بهذه الصفة فيجب استحالة النظر إليه".[1]

وإذا استحال النظر إليه تعالى؛ لأنه ليس جسمًا ولا عرضًا، وقد صرحت الآية بأن الوجوه ناظرة إليه، فإنه يجب صرف النظر في الآية عن ظاهره الذي هو تقليب العين الصحيحة نحو الشيء التماسًا لرؤيته، ويجب أن يتأول على ما يصح النظر إليه، وقد أول المعتزلة هذه الآية بعدة تأويلات.

**التأويل الأول:**

**قالوا:** إن المراد بالنظر في الآية الكريمة هو انتظار الثواب والنعيم من قبل الله تعالى، وكأنه عز وجل قال: وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة.

وقد رأى المعتزلة أنه ليس يمتنع أن يعدى النظر بمعنى الانتظار بـ"إلى" مثل النظر الذي هو الرؤية، واستشهدوا على ذلك بالقرآن وباللغة ، فقد قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[البقرة:280] أي: فانتظار.

وقال الشاعر: وجوه يوم بدر ناظرات *** إلى الرحمن يأتي بالخلاص

وقال الخليل: إنما يقال: انظر إلى الله تعالى وإلى فلان من بين الخلائق، أي: انتظر خبره، ثم خبر فلان.[2]

وقال أبو على الجبائي: "إذا ثبت أن لفظة الانتظار قد تُعدى ببعض حروف الجر، فيقال: أنا منتظر لفلان، فغير ممتنع أن تعدى بـ"إلى"؛ لأن حروف الجر يقام بعضها مقام بعض، فلا يمتنع أن يعدى ناظر بمعنى الانتظار بـ"إلى"، وتقوم مقام "اللام" في هذا الباب.[3]

---

1 - عبد الجبار : المغني 200/4، شرح الأصول ص242، 243.

2 - عبد الجبار : المغني 207/4، شرح الأصول ص245.

3 - عبد الجبار : المغني 209/4.

وقال أبو عبد الله البصري: "إن النظر إذا كان بمعنى تقليب الحدقة الصحيحة يعدى بـ"إلى"، فكذلك إذا كان بمعنى الانتظار لا يمنع أن يعدى بـ"إلى"؛ لأن المجازات يسلك بها مسلك الحقائق".(1)

ويرى القاضي عبد الجبار أن مما يؤيد هذا التأويل تلك الأقوال المروية عن السلف في هذا الشأن ، فقد روي عن مجاهد في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ قال: " حسنة مستبشرة تنتظر الثواب"، وعن الحسن قال: " وجوه يومئذ ناعمة إلى خير ربها منتظرة".(2)

**ولكن أهل السنة لم يوافقوا المعتزلة على تأويل النظر في هذه الآية بالانتظار، وقالوا:**

1- إن النظر بمعنى الانتظار لا يعدى بـ" إلى".

**2-** طعن الإمام عبد القاهر البغدادي في البيت الذي أورده المعتزلة، فقال:" إن هذا البيت قد أبدل فيه " يوم بكر" بـ" يوم بدر" ، و" يوم بكر" هو الذي قتل فيه مسيلمة، فذكر الشاعر أن أصحابه كانوا ينظرون إليه يرجون منه الإتيان بالخلاص، وكان قد سمى نفسه رحمان اليمامة، وهذا نظر الرؤية". (3)

**التأويل الثاني**:

**قال المعتزلة:** إنه يمكن حمل النظر الوارد في الآية على ظاهره وأنه بمعنى الرؤية بالبصر، ولكنهم جعلوا الآية من مجاز الحذف، **فقالوا**: إنه تعالى ذكر نفسه وأرد غيره، وأن معنى قوله تعالى : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ أن الوجوه تنظر إلى ثواب ربها، وما أعده الله لها من النعيم.

وقد رأى المعتزلة أنهم لجأوا إلى هذا التأويل؛ لأنه إذا كان النظر هو الرؤية بالبصر، وثبت أن النظر إلى الله تعالى في الحقيقة لا يصح، فلا بد من القول بأنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره مما يصح أن ينظر إليه، فإنه ليس يمتنع أن يذكر الشيء، ويراد غيره، ويحذف ذكر المراد، فقد قال

1 - شرح الأصول ص 246.

2 - المغني 212/4، و 213.

3 - البغدادي: أصول الدين ص100.

تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ [يوسف:82] أي: أهل القرية، وقال تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة:210]، وقال تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ . أي : أمر ربك، وقال تعالى: ﴿ إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴾ [الصافات:99]. أي: إلى حيث أمرني ربي، فقد ذكر تعالى في كل ذلك نفسه، وأراد غيره، وقال عنترة:

هلا سألت الخيل يا ابنة مالك *** إن كنت جاهلة بما لم تعلم

أي: أرباب الخيل، وقال آخر:

سل الربع أني يممت أم مالك *** وهل عادة للربع أن يتكلما[1].

وقد اعترض أهل السنة على هذا التأويل فقالوا: كيف تقولون: إنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره، ولئن جاز هذا في قوله تعالى: ﴿ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾ فإنه يجوز في قوله تعالى: ﴿ ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ ﴾ [البقرة:21] وقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أُمِرُوٓا۟ إِلَّا لِيَعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ ﴾ [البينة:5] وقوله تعالى ﴿ فَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴾ [الشعراء:150] فيقال: ذكر نفسه وأراد غيره[2].

وقد رد المعتزلة بـ: أن الدليل قد قام على أنه تعالى لا يصح النظر إليه، وإذن فلا بد من القول بأنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره مما يصح النظر إليه من الثواب والنعيم، ولم يدل مثله في هذه الآي.

يقول عبد الجبار: "على أن الدلالة قد دلت في هذه الآي على وجوب حملها على ظاهرها؛ لأن العبادة لا تحسن إلا له تعالى، ولا تليق إلا به، وكذلك اتقاء عقابه، فيجب حمل هذه الآي على ظاهرها، وإن حملت تلك الآية على الوجه الذي ذكرناه من المجاز "[3].

1 - راجع: عبد الجبار : المغني ج4 الرؤية ص213، 215، وشرح الأصول ص247، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص442، والشريف المرتضى : الأمالي ج1 ص36.

2 - انظر: الأشعري: الإبانة ص13، واللمع ص65.

3 - المغني : ج4 الرؤية ص217.

**التأويل الثالث**:

وذهب بعض المتأخرين من المعتزلة إلى وجه غريب في الآية لا يحتاج فيه إلى العدول عن الظاهر، أو إلى تقدير محذوف، فقال: إن "إلى" في هذه الآية اسم، وليست حرف جر، وأنها واحد الآلاء . أي: النعم، وقد ورد في واحدها أربع لغات: "ألا" مثل قفا، و" ألى" مثل رمى، و" إلى" مثل معًا، و" إلي" مثل حسي.

قال أعشى بكر بن وائل:

أبيض لا يرهب الهزال *** ولا يقطع رحمًا ولا يخون إلى

أراد أنه لا يخون نعمة.

فهذا البعض من المعتزلة ذهب إلى أن قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ معناه: نعمة ربها، وأسقط التنوين للإضافة، وإذا كان كذلك، فليس في الآية ما يدل على أنه تعالى يُرى؛ لأن معنى الآية يكون: وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها رائية[1].

ولكن ما الفرق بين هذا الرأي الأخير، وبين تأويل من حمل الآية على أنه أريد بها إلى ثواب ربها ناظرة، بمعنى رائية لنعمه وثوابه؟

**وقد أجيب بـ**:أن هذا التأويل يحتاج إلى تقدير محذوف؛ لأن صاحبه قد جعل "إلى" حرفًا ولم يعلقها بالرب تعالى، فلا بد من تقدير محذوف.

أما من قال: إن "إلى" هنا اسم معناه نعمة، فإنه لا يحتاج إلى تقدير محذوف؛ لأن "إلى" هنا اسم تتعلق به الرؤية، ولا يحتاج إلى تقدير غيره[2].

**تأويل قوله تعالى**: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾

وجد المعتزلة أن أهل السنة قد استشهدوا فيما استشهدوا على ما ذهبوا إليه من أن الله تعالى سيُرى وأن الرؤية ثابتة له بقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس:26] فقالوا:

---

1 - انظر: الأمالي ج1 ص37، 37 ، وشرح الأصول ص246.

2 - الأمالي ج1 ص37.

الزيادة هي النظر إلى وجه الله عز وجل، وقالوا: إن الله لم ينعم أهل جنانه بأفضل من نظرهم إليه ورؤيتهم له[1].

واستدلوا كذلك بما روي عن أبي بكر وصهيب رضي الله عنهما: أن تأويل قوله: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾: النظر إلى وجهه الكريم[2].

**فقالوا**: إن هذا يدل على صحة رؤيته تعالى، وأن الرؤية ستقع يوم القيامة ولكن للمؤمنين.

**ولكن المعتزلة لم يوافقوا على ماذهب إليه أهل السنة**، ورأوا أنه ليس في الآية ما يدل على أنه تعالى سيُرى، ومنعوا تأويل الزيادة في الآية بالرؤية وقالوا: إن الظاهر لا يدل على هذا التأويل، وهو يحتمل وجوهًا كثيرة، وقوله تعالى: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾ لا ينبئ عن المراد بنفسه.

**ثم عارضوا هذا التأويل بتأويل آخر، فقالوا:** إن المراد بالزيادة هو التفضل في الثواب، وبهذا تكون الزيادة من جنس المزيد عليه، وهذا يوافق الظاهر؛ لأن ما يزيد على المثوبة هو التفضل[3].

**وقد استشهدوا على صحة هذا التأويل بـ:** أن الله تعالى قال: ﴿وَيَزِيدَهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النور:38] فجعل سبحانه المزيد هو التفضل[4].

وأما ما روي عن أبي بكر وصهيب، فقد قالوا: إنه من أخبار الآحاد ولا يصح قبول ذلك فيما طريقه العلم[5].

وقد طعن أبو علي الجبائي في صحة ما روي عن أبي بكر وصهيب في هذا، وقال: إن ذلك لا يصح ولا يثبت عند الرواة، ثم عارض هذه الرواية برواية أخرى عن علي وغيره تؤيد صحة

1 – انظر: الإبانة ص14، والإنصاف ص180.

2 – انظر: الباقلاني: الإنصاف ص47، وعبد الجبار: المغني ج4 الرؤية ص222.

3 – عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص177.

4 – الزمخشري: الكشاف ج2 ص268.

5 – عبد الجبار: المغني ج4 الرؤية ص222.

ما ذهب إليه المعتزلة، فقد روي أنهم قالوا في تفسير الزيادة: إنها في تضعيف الحسنات، وأن هذا هو الذي أراده عز وجل بقوله: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾ [الأنعام:160].

وقال بعضهم هو التفضل الذي وعد الله المؤمنين به بقوله: ﴿فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾ [النساء:173].

قال أبو علي: "فإذا كان تأويله مختلفًا فيه، فلم صار ما ذكروه بأن يكون هو المراد أولى مما قلناه"[1].

**تأويل قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾**

وكذلك وجد المعتزلة أن أهل السنة قد استدلوا على إثبات رؤية الله تعالى بقوله عز وجل: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾[الأحزاب:44]. وغير ذلك من الآيات التي ذكر فيها لقاء الخلق بالرب سبحانه، فقالوا: إذا لقيه المؤمنون رأوه[2].

ولكن المعتزلة لا يسلمون لخصومهم بأن قوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ يثبت رؤية الله تعالى، ويقولون: إن كل ما أثبتته الآية هو اللقاء، واللقاء ليس معناه الرؤية، وذلك لأن العرب تستعمل أحدهما حيث لا يستعمل الآخر، فإن الأعمى يقول: لقيت فلانًا، وجلست وقرأت عليه، وهو لم يره.

وقد يسأل الواحد غيره فيقول: هل لقيت الملك؟ فيقول لا، ولكن رأيته على القصر، فنفى اللقاء، وأثبت الرؤية، فلو كان أحدهما بمعنى الآخرلم يجز ذلك، وهذا يثبت أن اللقاء ليس بمعنى الرؤية، وأنهم إنما يستعملونه فيها مجازًا[3].

وإذا لم يكن اللقاء بمعنى الرؤية، فإن الآية لم تدل على رؤية الله تعالى، وإلى هنا أفسد المعتزلة استدلال أهل السنة بهذه الآية على ما يذهبون إليه من جواز رؤية الله تعالى، ووقوع هذه

---

1 – عبد الجبار: المغني ج4 الرؤية ص222.

2 – الأشعري: الإبانة ص14.

3 – عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص265، 266.

الرؤية للمؤمنين في الآخرة.

ولكن الآية أثبتت لقاء الله تعالى، واللقاء من صفات الأجسام، وهذا على الله تعالى لا يجوز.

وهنا نرى موقف المعتزلة التقليدي تجاه كل ما يوهم بظاهره التجسيم والتشبيه، فقد قالوا: إنه يجب صرف هذه الآية عن ظاهرها، وتأويلها على وجه يوافق دلالة العقل، فقالوا: إن المراد بقوله تعالى: ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾. أي: يوم يلقون ملائكته، وقالوا: إن مما يدل على صحة هذا التأويل أن الله تعالى قال في موضع آخر: ﴿وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ﴾ [الرعد:23].

وأما قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا﴾ [الكهف:110]. فقد قالوا: المراد لقاء ثوابه[1]، وقيل "إنه مَثَلٌ للوصول إلى العاقبة من تلقي ملك الموت، والبعث، والحساب، والجزاء"[2].

**تأويل قوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾**

وأخيرًا وجد المعتزلة أن أهل السنة قد استدلوا بقوله تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[المطففين:15]. وأنهم قالوا: إن الله تعالى حجب الكفار عن رؤيته يوم القيامة، والحجب للكفار عن رؤيته عذاب، فدل هذا على أن المؤمنين غير محجوبين، ولا يعذبون بعذاب الحجب[3].

وقد رفض المعتزلة احتجاج أهل السنة بهذه الآية، وقالوا: إنه ليس فيها ما يدل على أن الكفار محجوبون يوم القيامة عن رؤية ربهم؛ لأن الله تعالى قال: ﴿عَن رَّبِّهِمْ﴾ولم يقل: عن رؤية ربهم.

---

1 - شرح الأصول ص266.

2 - الكشاف ج3 ص347.

3 - الإبانة ص14، والإنصاف ص180.

ورأى المعتزلة أن قول أهل السنة عن رؤية ربهم تأويل من جانبهم، وصرف للفظ عن ظاهره، وبما أن المعتزلة وخصومهم قد عدلوا عن الظاهر، فليس أحد الفريقين أولى بالتأويل من الآخر.

يقول القاضي عبد الجبار: "إذا عدلتم عن الظاهر فلستم بالتأويل أولى منا، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل "[1].

ولما كانت الآية قد صرحت بأن الكفار محجوبون عنه تعالى: "وظاهر هذا القول يوجب أنه تعالى ممن يصح أن يحتجب، ويحتجب فيراه واحد دون غيره، وهذا يوجب كونه جسمًا في مكان مخصوص "[2].

ولما كان الله يتعالى عن أن يكون جسمًا وفي جهة من الجهات، فلا بد من صرف لفظ الحجاب عن ظاهره إلى ما يوافق دلالة العقل، فيقال: ممنوعون من رحمة الله وثوابه[3].

وقد ذكر الزمخشري أن ابن عباس وقتادة وابن أبي مليكة قالوا: إنهم محجوبون عن رحمته، وأن ابن كيسان قال: عن كرامته[4].

**<u>المذهب الثاني: الأشاعرة.</u>**

في مواجهة مذهب المعتزلة وعلى الطرف المقابل وقف الأشعري –بعد أن خلع ثوب الاعتزال– يعلن مذهب أهل السنة، ويدعمه بالأدلة العقلية والنقلية التي تفيد جواز رؤية الله تعالى في الدنيا والآخرة، ووجوبها للمؤمنين في الآخرة، فأثبت الأشعري رؤية الله تعالى بالأبصار "إثبات الجواز على الإطلاق، والوجوب بحكم الوعد"[5].

وتابع الأشاعرة أستاذهم وشيخهم في هذا "وقالوا: بجواز رؤيته في كل حال، ولكل حي

1 – عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 267.

2 - عبد الجبار : المغني ج4 الرؤية ص221.

3 – عبد الجبار : المغني ج4 الرؤية ص221، وشرح الأصول ص267.

4 – الزمخشري : الكشاف ج4 ص576.

5 – الشهرستاني : نهاية الإقدام ص356.

من طريق العقل، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة من طريق الخبر "[1].

وقد بذل الأشاعرة جهدًا كبيرًا لإثبات جواز رؤية الله تعالى، وجواز وقوعها عن طريق العقل لكي تسلم لهم النصوص المتعددة من الكتاب والسنة التي أثبتت وقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة.

ورأوا أنه ما دام العقل يجيز رؤية الله تعالى ولا يحيلها، فلا يجوز منا تأويل تلك النصوص التي تثبت أن المؤمنين سيرون ربهم في الآخرة، بل يجب حمل تلك النصوص على ظاهرها، والتصديق بها؛ لأنها صحيحة وقاطعة في متنها وسندها.

**الرؤية من غير جهة**:

ويثور هنا سؤال وهو: أليس القول بجواز رؤيته سبحانه يوجب القول بأنه تعالى في جهة خاصة من الرائي، فيكون جسمًا أو عرضًا، وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يصح القول بجواز رؤيته تعالى مع أن الأشاعرة قد نفوا عنه تعالى الجهة، وقالوا باستحالة أن يكون تعالى جسمًا أو عرضًا.

وإذًا، فما دام الأشاعرة قد نفوا الجهة عن الله تعالى، فقد كان الواجب يقتضيهم أن ينفوا جواز رؤيته، وأن يقولوا باستحالتها كما ذهب إلى ذلك المعتزلة، أو أن يقولوا بقول الكرامية: "إنه تعالى تجوز رؤيته، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي، أو شيئًا هو في حكم مقابلته، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصًا بجهة "[2].

فالمعتزلة والكرامية توافقوا في أن كل مرئي لا بد أن يكون في جهة إلا أن المعتزلة قالوا: " لكنه ليس في جهة، فوجب أن لا يكون مرئيا، والكرامية قالوا: " لكنه مرئي فوجب أن يكون في جهة" .

---

1 – البغدادي : الفرق بين الفرق ص336.

2 – الرازي: أساس التقديس ص75.

**والجواب**:

أن الأشاعرة لا يسلمون بأن الله تعالى لو كان مرئيا لكان في جهة، ويقررون أن الرؤية لا تستلزم الجهة، وأن الجهة ليست شرطًا في تحقق المرئي، وأن المرئي قد يرى، وليس في جهة من الرائي، وقد استدلوا على ذلك بالأدلة العقلية المتعددة منها:

**أولًا**: أن الإنسان يرى نفسه في المرآة، ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه، وذلك أنه لما كان يبصر نفسه، وكانت نفسه غير حالة في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر نفسه في غير جهة[1].

وقد رد ابن رشد على هذا الدليل الذي ذكره الغزالي، فاتهم الغزالي بالمغالطة؛ إذ إن الإنسان يبصر خياله في المرآة، وليس يبصر نفسه.

يقول ابن رشد: " إن الذي يبصر هو خيال ذاته، والخيال منه هو في جهة إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة ".[2]

**ثانيًا :** كما أن الله تعالى يرى نفسه ، ويرى خلقه ، وهو ليس في جهة من نفسه، ولا من خلقه، فإنه يجوز أن يراه الخلق من غير أن يكون مقابلا لهم ، وفي جهة مخصوصة منهم.[3]

وقد اعترض على هذا الدليل بأنه قياس تمثيلي فاسد، وهذا القياس لا يصح إلا إذا كان هناك جامع بين المقيس والمقيس عليه، وهو غير مفيد في باب العقائد، وإنما يفيد في باب العمل الظن.

وقد استخدم هذا القياس هنا – في باب العقائد- بدون جامع؛ إذ يوجد فارق بين المقيس والمقيس عليه؛ إذ إن الله تعالى يرى لا بحاسة والخلق لا يرون إلا بالحاسة.

ولكن يمكن الرد بأن إمام الحرمين قد قال بأن اشتراط الحاسة في الرؤية غير صحيح؛ إذ إن

1 – الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص31.

2 – ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة ص 187 الناشر مكتبة الأنجلو 1955.

3- انظر: الإرشاد ص 181، والاقتصاد في الاعتقاد ص 31.

الإدراك لا يفتقر إلى بنية مخصوصة .[1]

**ثالثًا:** ويرى الأشاعرة أن مما يدل على أن الله تعالى يجوز أن يرى من غير أن يكون في جهة، أننا نعلمه – سبحانه – دون أن يقتضي هذا وجوده في جهة، فكذلك يجوز أن نراه–سبحانه– دون أن يكون في جهة.[2].

وقد ذهب الأشعري إلى أن الرؤية كالعلم في حكم التعلق، فكما أن العلم لا يتأثر بالمرئي ولا يؤثر فيه، فكذلك الرؤية إدراك يتعلق بالمرئي لايتأثر بالمرئي، ولا يؤثر فيه .[3]

يقول الأشعري في كتابه الإبانة :

"إن الرؤية لا تؤثر في المرئي؛ لأن رؤية الرائي تقوم به، فإذا كان هذا هكذا، وكانت الرؤية غير مؤثرة في المرئي لم توجب تشبيها ولا انقلابا عن حقيقة، ولم يستحل على الله – عز وجل– أن يري عباده المؤمنين نفسه في جناته" .[4]

وقد طعن المعتزلة في استدلال الأشاعرة هذا، فقالوا: إنه قياس للرؤية على العلم من غير علة تجمعهما، فلا يصح؛ وذلك لأن للعلم أصلًا في الشاهد، وللرؤية أصلًا، فيجب أن يرد كل واحد منهما إلى أصله، فالعلم يتعلق بالموجود والمعدوم، والرؤية لا تتعلق بالمعدوم.

**نخلص من كل ما تقدم إلى أن الأشاعرة يرون أن الجهة ليست شرطًا في تحقق الرؤية؛ إذ قد يرى المرئي دون أن يكون في جهة، وإذا كان ذلك كذلك، فإن الله – تعالى– تجوز رؤيته مع نفي الجهة عنه .**

وبذكر الشهرستاني أن الأشعري قال :" لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة، واتصال شعاع، أو على سبيل انطباع، فإن كل ذلك مستحيل ".[5]

1- إمام الحرمين: الإرشاد ص 176.

2- نفس المرجع ص 181.

3- الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 356، والملل والنحل جـ1 ص 92.

4- الأشعري : الإبانة ص 17.

5- الشهرستاني : الملل والنحل جـ1 ص 92، وانظر : المقريزي الخطط جـ 3 ص 309.

ويقول ابن عساكر مصورًا مذهب الأشعري، ومقارنًا بينه وبين مذهب كل من المعتزلة والمشبهة:" قالت الحشوية المشبهة: إن الله سبحانه وتعالى يرى مكيفًا محددًا كسائر المرئيات، وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : إنه سبحانه لا يرى بحال من الأحوال.

فسلك – رضي الله عنه– طريقة بينهما، فقال: يُرى من غير حلول، ولا حدود ولا تكيف، كما يرانا هو سبحانه وتعالى، وهو غير محدود ولا مكيف" .[1]

وكذلك سلك القاضي أبو بكر الباقلاني مسلك الشيخ أبي الحسن الأشعري، فقال: " نراه تعالى بلا كيف ولا شبه ولا تحديد". [2]

ولم يقل أحد من الأشاعرة : إن رؤية الله تعالى تتم على الصورة العادية المألوفة لنا بحيث يحدق البصر في صوب المرئي، ويكون المرئي مقابلًا للرائي، وفي جهة منه.

وقد ذهب متأخروا الأشاعرة، كإمام الحرمين والغزالي إلى أن رؤية الله تعالى هي انكشاف تام لا يتوقف على شروط الرؤية العادية، يقول الغزالي: " إن الرؤية نوع كشف وعلم إلا أنه أتم وأوضح من العلم ". [3]

وطريق هذا الانكشاف هو البصر، وهذا من مقدروات الله تعالى، يقول إمام الحرمين :" قال أهل الحق: لا يمتنع في قدرة الله تعالى أن يخصص من أراد بصفة هي في التعلق بوجوده بالإضافة إلى العلم، كالإدراك المتعلق بالمدركات مشاهدة بالإضافة إلى العلم بها على الغيب من غير درك.

ثم تلك الصفة من مقدورات الباري تعالى، وهي لا تتناهى، وما لم يحله العقل التحق بالجائزات ، سيما إذا اعتقد في النصوص القاطعة في الكتاب والسنة".[4]

---

1- ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص 149.

2- الباقلاني:الإنصاف ص 48.

3- الغزالي: إحياء علوم الدين جـ1 ص 108.

4- إمام الحرمين: العقيدة النظامية ص 28.

فإمام الحرمين يقرر أنه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى أن يخصص من شاء من المؤمنين بحالة يدركونه بها إدراكًا أتم وأوضح من العلم به سبحانه، وهذه الحالة هي التي نسميها رؤية.

وقد بين الإمام الغزالي حقيقة الرؤية هذه بيانًا أوضح فقال: " ولا حقيقة لها – الرؤية- إلا أنها نوع إدراك، ومزيد كشف بالإضافة إلى التخيل، فإنا نرى مثلًا الصديق، ثم يغمض العين، فتكون صورة الصديق حاضرة في دماغنا على سبيل التخيل والتصور، ولكننا لو فتحنا البصر أدركنا تفرقة.

وليس بينهما افتراق إلا أن الحالة الثانية كالاستكمال لحالة التخيل والكشف لها، وتكون الحالة الثانية أوضح وأتم وأكمل من الصورة الجارية في الخيال، فنسمى هذا الاستكمال بالإضافة إلى الخيال رؤية وإبصارًا .

ومن الأشياء ما نعلمه ولا نتخيله، وهو ذات الله – سبحانه وتعالى – وصفاته والعلم به وبصفاته نوع إدراك، فلننظر هل يحيل العقل أن يكون لهذا الإدراك مزيد استكمال نسبته إليه نسبة الإبصار إلى التخيل؟

فإن كان ممكنا سمينا ذلك الكشف والاستكمال بالإضافة إلى العلم رؤية، كما سميناه بالإضافة إلى التخيل رؤية ".[1]

ويرى الإمام الغزالي أنه ليس يمتنع أن يخص الله – تعالى- المؤمنين بانكشاف تام هو " مزيد استكمال واستيضاح في ذات الله سبحانه يكون ارتفاع درجته عن العلم المعهود، كارتفاع درجة الإبصار عن التخيل، فيعبر عن ذلك بلقاء الله، أو مشاهدته، أو رؤيته، أو إبصاره، وإذا كان ذلك ممكنا بأن خلقت هذه الحالة في العين كان اسم الرؤية بحكم وضع اللغة عليه أصدق، فإذا فهم المراد بما أطلقه أهل الحق من الرؤية علم أن العقل لا يحيله، بل يوجبه، وأن الشرع قد شهد له ". [2]

---

1- الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 33.

2- الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 34.

وبهذا رأى الأشاعرة أنه ليس هناك مانع من إثبات الرؤية لله تعالى مع نفي الجهة عنه – سبحانه–وذلك كما يقول الإمام الغزالي : " إنهم عرفوا أن الجهة منفية؛ لأنها للجسمية تابعة وتتمة، وأن الرؤية ثابتة؛ لأنها رديف العلم وطريقه، وهي تكملة .

فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمه، وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي من روادفه وتكملاته ومشاركة له في خاصيته، وهي أنها لا توجب تغييرا في ذات المرئي، بل تتعلق به على ما هو عليه ".[1]

وبعد، فإن الرؤية التي يتحدث عنها إمام الحرمين والغزالي لا تختلف عن هذه الحال التي يتحدث عنها الصوفيه – المشاهدة– في لحظات الوصول، فإن الواحد منهم حين يفنى عن نفسه ، ولا يحس لها وجودًا ويستغرق في الحق تبارك وتعالى، ويفنى فيه لا يرى إلا الله وحده على صفة لا يستطيع التعبير عنها لضيق لغة الكلام، ولا شك أن حال المشاهدة هذه درجة أعلى من درجة العلم.

**<u>الأدلة على جواز رؤية الله تعالى بالأبصار:</u>**

**وقد استدل الأشاعرة على جواز رؤية الله تعالى بأدلة من العقل وأخرى من الشرع .**

**<u>أولًا : دليل العقل.</u>**

أما من جهة العقل فإن العمدة عند الأشاعرة هو دليل الوجود، فقد قالوا :

1– إن الرؤية بالاتفاق قد تعلقت بالجسم والعرض وهما قد اختلفا من كل وجه سوى الوجود والحدوث، والحدوث لا يجوز أن يكون مصححا للرؤية؛ لأن الحدوث وجود مسبوق بعدم، والعدم لا تأثير له في الحكم، فبقى الوجود مصححا للرؤية.

وإذا كان المصحح للرؤية هو الوجود، فكل ما صح وجوده جازت رؤيته، والباري تعالى موجود، فيجوز رؤيته.[2]

---

1– المرجع السابق ص 35.

2– انظر: الأشعري: الإبانة ص 16، والباقلاني: الإنصاف ص 47، 181، وإمام الحرمين : الإرشاد ص 77، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 30، والإسفراييني: التبصير في الدين ص 94، والبغدادي: أصول الدين ص 98،

**وقد اعترض على الأشعري ،** فقيل: إنه لو كان الشيء إنما يرى من حيث إنه موجود فقط للزم أن يرى الطعم، والرائحة، ولأبصرت الأصوات والملموسات ولصارت الحواس حاسة واحدة، وهذا باطل.

وقد التزم الأشعري جواز الرؤية في جميع الموجودات، يقول الشهرستاني: " ويلتزم أبو الحسن الأشعري جواز الرؤية في جميع الموجودات على الإطلاق خصوصا إذ قال: الرؤية عِلمٌ مخصوص، فالعلم كما يتعلق بهذه الموجودات، فكذلك الرؤية ولا فرق إلا أن العلم المطلق يتعلق بالواجب والجائز والمستحيل، وهذا العلم لا يتعلق إلا بالموجود فقط، فإنه يقتضي تعيين المرئي، والتعيين لا يتحقق في العدم".(1)

2- ورأى الأشاعرة أن مما يدل على أن الله تعالى يجوز أن يرى بالأبصار أنه تعالى يرى الأشياء، فقد قال تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَم بِأَنَّ ٱللَّهَ يَرَىٰ﴾ [العلق:14] ، وقال تعالى : ﴿ٱلَّذِى يَرَىٰكَ حِينَ تَقُومُ﴾[الشعراء:218]، وقال تعالى : ﴿إِنَّنِى مَعَكُمَآ أَسْمَعُ وَأَرَىٰ﴾[طه:46]، وإذا كان الله تعالى رائيًا للأشياء، فهو يرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائيًا، فإنه يجوز أن يرينا نفسه. (2)

**<u>ثانيا: دليل الشرع.</u>**

واستدل الأشاعرة على جواز رؤيته تعالى بالبصر. بنفس الآية التي استدل بها المعتزلة على استحالة الرؤية على الله تعالى، وهذه الآية هي قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[الأعراف:143].

وقد استنبط الأشاعرة من هذه الآية دليلين على جواز رؤيته تعالى:

---

99، والشهرستاني: نهاية الإقدام ص 357، والملل والنحل جـ1 ص 91.

1- الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 357.

2- انظر: الأشعري: الإبانة ص 16، والباقلاني : الإنصاف ص 181.

**أما الأول:** فقد قالوا: إن موسى – عليه السلام– **سأل ربه الرؤية البصرية، فقال:** ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾ لأن النظر الموصول بـ" إلى" نص في الرؤية، بل ونص على تقليب الحدقة نحو المرئي المؤدي إلى رؤيته، وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يجب حمل سؤال موسى – عليه السلام – على ظاهره، وهو الرؤية بالبصر.[1]

وهذا السؤال إنما كان من موسى – عليه السلام– بعد النبوة والبعثة والرسالة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾.

ولا يخلو موسى – عليه السلام– حال هذا السؤال من أمور:

أ- إما أن يكون قد سأل الله تعالى الرؤية، وهو يعلم أنها مستحيلة، أو يعلم أنها جائزة، أويكون قد سألها وهو جاهل لا يدري حكمها، فلم يعلم ما إذا كانت مستحيلة أم جائزة.

ب- وإما أن يكون موسى – عليه السلام- قد سأل الله- تعالى- الرؤية وهو يعلم أنها مستحيلة، فهذا باطل؛ لأنه لو كان يعلم أنها مستحيلة ثم سالها، فإنه يكون كمن سأل الله – تعالى- أن يتخذه ولدًا أو شريكًا، وهو يعلم استحالة ذلك عليه، والعاقل لا يطلب المحال، فإنه سفه أو عبث، فكيف بنبي من الأنبياء.

وإذا فموسى- عليه السلام- الذي قد ألبسه الله تعالى جلباب النبيين وعصمه بما عصم به المرسلين، وخصصه بتكريمه، وشرفه بتكليمه لا يجوز أن يسأل ربه مستحيلًا.[2]

وكذلك لايجوز أن يكون موسى – عليه السلام – جاهلاً حكم هذه المسألة؛ لأنها من مسائل أصول الدين، فلا يجوز أن يكون جاهلاً باستحالتها على الله – تعالى-؛ لأن " الجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيًّا كليما، وقد وصفه الله تعالى بذلك، بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة ؛ إذ المقصود من البعثة هو الدعوة إلى العقائد الحقة والأعمال الصالحة".[3]

---

1- انظر: الإرشاد ص 184، وشرح المواقف جـ 8 ص 117.

2- انظر: البغدادي أصول الدين ص 99، والإبانة ص 13، والإنصاف ص 177.

3- شرح المواقف جـ 8 ص 117

وكذلك لا يجوز أن يكون جاهلًا بجواز الرؤية؛ لأنه إن كان جاهلا بالجواز، فهو غير عارف بالله – تعالى- حق معرفته ، وليس يليق ذلك بجناب النبوة.(1)

وإذا كان لا يجوز أن يكون موسى – عليه السلام – عالمًا باستحالة رؤيته تعالى، ولا أنه جاهل حكمها لم يبق إلا أنه كان عالمًا بأنها جائزة الوقوع، وأنه سأله – تعالى- الرؤية لعلمه واعتقاده – عليه السلام- بجوازها.

ولا يخلو موسى – عليه السلام- حين علم واعتقد جواز الرؤية، وسألها من أن يكون مصيبا أو مخطئًا، ولا يجوز أن يخطئ النبي الكليم في اعتقاده بالله تعالى،فلم يبق إلا أنه أصاب في اعتقاده أن الرؤية جائزة. (2)

**أما قول المعتزلة:** إن موسى – عليه السلام- كان يعلم أن الرؤية مستحيلة، وأنه لم يسألها لنفسه وإنما سألها من أجل قومه؛ إذ طلبوا منه أن يريهم الله جهرة، فقالوا : ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾ [النساء:153] ، **فقد رد عليه الأشاعرة من وجهين:**

**الأول: أن هذا يخالف ظاهر النص، فإنه – عليه السلام- أضاف الرؤية المسؤولة إلى نفسه حيث قال:** ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، فلا يصح أن يحمل على أن قومي يسألونك أن ينظروا إليك، ولو كان كذلك لصرح به موسى – عليه السلام – وقال : إن قومي يسألونك أن ينظروا إليك، ولقال الله تعالى في الجواب: إنهم لن يروني.

ولكن بما أن موسى – عليه السلام- قد أضاف السؤال إلى نفسه، فقال: ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ﴾، فقد دل هذا على أن السؤال كان سؤال موسى- عليه السلام- لنفسه، ودل على أنه كان يعتقد أن الرؤية جائزة وليست مستحيلة. (3)

**الثاني:** كما أنه لا يجوز أن يسأل النبي محالا لنفسه، فكذلك لا يجوز أن يسال محالا لقومه، فلو

---

1- نهاية الإقدام ص 367.

2- الإنصاف ص 177.

3- الإنصاف ص 178، والإرشاد ص 184، وأصول الدين ص 99، ونهاية الإقدام ص 368.

كان موسى – عليه السلام – يعتقد استحالة رؤية الله تعالى؛ لكان قد أنكر على قومه طلبهم أشد الإنكار، وجهلهم بذلك غاية الجهل، ولا سأل ما جهلهم عليه، كما فعل لما قالوا: ﴿يَـٰمُوسَى ٱجْعَل لَّنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾[الأعراف:138]، فقال في الرد عليهم :﴿إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ .

فجهلهم موسى – عليه السلام- ولم يسأل ربه أن يجعل لهم إلها؛ لأنه عليه السلام علم استحالة ذلك، فلو كانت الرؤية مستحيلة لما سألها لا لنفسه ولا لقومه ، ولأجاب قومه في الحال، ولم يرجع إلى ربه يسأله الرؤية من أجلهم.(1)

**وأما قول المعتزلة** : إن النفي في قوله﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ على التأبيد؛ لأن "لن" لتأبيد النفي، فيلزم من ذلك نفيها في حق موسى – عليه السلام- وفي حق غيره أيضا؛ إذ لا قائل بالفرق، وهذا يدل على أن رؤية الله تعالى غير جائزة في الدنيا والآخرة، وبالنسبة لجميع الخلق.

**فقد رد الأشاعرة على قول المعتزلة هذا بجوابين:**

**الأول**: أن حرف " لـن" للتأكيد، و " ليـس" للتأبيد، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِىَ صَبْرًا﴾[الكهف:72] وهذا جائز غير مستحيل.(2)

**الثاني**: أن حرف " لـن " وإن كان للتأبيد، فهو على تأبيد النفي في الدنيا ولا يقتضي نفي الرؤية في الدنيا والآخرة حتى ولو قرن بأبد، فقد قال تعالى: ﴿قُلْ إِن كَانَتْ لَكُمُ ٱلدَّارُ ٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ ٱللَّهِ خَالِصَةً مِّن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ﴾[البقرة:94] ، ثم قال: ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة:95] يعني الموت، ولم يقتض ذلك أن لا يتمنوه في الدنيا والآخرة؛ لأنه تعالى أخبر أنهم يتمنون الموت في النار فقط: ﴿وَنَادَوْا۟ يَـٰمَـٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ [الزخرف:77]، يعنون الموت، فإذا كان حرف " لن" مع اقتران "أبد" به لا يقتضي النفي في

1- المراجع السابقة .

2- نهاية الإقدام ص 368.

الدنيا والآخرة، فكيف به إذا لم يقرن بـ"أبد ".[1]

وقد قال الشهرستاني : " إنه – النفي – وإن كان للتأبيد ، فليس يدل على منع الجواز، بل يدل على منع وقوع الجائز، وإنما استدللنا بالآية لإثبات الجواز، وتأبيد" لن" لا ينافيه".[2]

وبناء عليه، فقد رأى الأشاعرة أن النفي هنا كان في حق موسى – عليه السلام – خاصة في الدنيا دون الآخرة؛ لأنه عليه السلام كان قد طلب الرؤية في الحال –في الدنيا– ولما كان طلبه عن رؤية في الحال تعين حمل النفي على السؤال، أي : لن تراني في الدنيا، وهذا لايمنع أنه يجوز أن يراه في الآخرة .[3]

والرؤية هنا، وإن نفيت في حق موسى – عليه السلام– في الدنيا، فليس معنى هذا أنها منفية في حق غيره؛ لأن النفي فيها على الخصوص، وليس على العموم، وقد ورد الخبر أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم قد رأى ربه .[4]

ويرى الأشاعرة أنه حتى لو كان النفي في الآية على العموم يشمل موسى عليه السلام وغيره، فإنه لا يكون دليلا على الاستحالة؛ إذ أن معنى الآية يكون:" لن أرى في الدنيا ويجوز أن أرى في الآخرة"، وقد وردت النصوص بوقوع الرؤية للمؤمنين في الآخرة، وإذا دل الدليل على وقوعها، فقد دل أيضا لا محالة على جوزاها.

**الدليل الثاني المستنبط من الآية :**

واستنبط الأشاعرة من الآية دليلًا آخر على جواز رؤيته تعالى، فقد قال تعالى:﴿وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي ﴾ قالوا : إن الله تعالى علق وقوع الرؤية على أمر جائز، ولو كانت الرؤية مستحيلة لما علقها على أمر يجوز أن يوجد، وهو استقرار الجبل، فلما

1– انظر: الإنصاف ص 179، وأصول الدين ص 99، 100.

2– نهاية الإقدام ص 368

3– انظر: الإرشاد ص 185، والاقتصاد في الاعتقاد ص 35.

4– انظر: الإنصاف ص 176.

كان استقرار الجبل جائز الوقوع دل ذلك على أن الرؤية جائزة وليست مستحيلة.[1]

**وقد قال الأشعري:** " لو أراد – عز وجل – تبعيد الرؤية لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه، ولم يقرنه بما يجوز وقوعه، فلما قرنه باستقرار الجبل، وذلك أمر مقدور لله سبحانه دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله – عز وجل – ألا ترى الخنساء لما أرادت تبعيد صلحها لمن كان حربا لأخيها قرنت الكلام بما يستحيل، فقالت:

ولا أصالح قوما كنت حربهم *** حتى تعود بياضا حلكة القاري.

فلما قرن الله الرؤية بأمر مقدور جائز علمنا أن رؤية الله بالأبصار جائزة غير مستحيلة ".[2]

**<u>الأدلة الشرعية على ثبوت رؤية الله تعالى للمؤمنين في الآخرة</u>**

وذهب الأشاعرة – كغيرهم من أهل السنة– إلى أن رؤية الله تعالى ثابتة ومقطوع بها للمؤمنين في الآخرة تشريفًا لهم، وتفضلا لوعد الله تعالى لهم بذلك وعدا صدقا وقولا حقا .

**وقالوا:** إنه ما دام أن الرؤية قد ثبت أنها جائزة بالعقل والنص معا، وقد وردت نصوص تثبتها للمؤمنين في الآخرة، فإنه يجب أخذ تلك النصوص على ظاهرها، وعدم تأويلها؛ لأن هذه النصوص صريحة في هذا الباب بل وقاطعة.[3]

وقد استدلوا على ثبوت الرؤية ووقوعها للمؤمنين في الآخرة بالقرآن والسنة والإجماع.

**<u>أولاً: القرآن :</u>**

**قال تعالى :** ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:22، 23]، قالوا : إن الآية نصت على رؤية الله – عز وجل – بالأبصار في دار القرار؛ لأن النظر إذا قرن بذكر الوجه ووصل

---

1- انظر: الإنصاف ص 179، نهاية الإقدام ص 368، والمواقف جـ 8 ص 117.

2- انظر: الإبانة ص 14.

3- انظر: الإنصاف ص 74، والإرشاد ص 181.

بـ"إلى" كان معناه نظر الرؤية التي بالعينين اللتين في الوجه.[1]

والنظر في هذه الآية موصول بـ"إلى" خبر عن الوجوه المستبشرة ، فيكون معناه الرؤية البصرية.[2]

وقد ذكر الأشعري المعاني المحتملة للنظر ، فقال : إن النظر قد يكون بمعنى الاعتبار، أو بمعنى التعطف والترحم، أو بمعنى الانتظار، أو بمعنى الرؤية ، ثم أخذ في بيان أن المعاني الثلاثة الأولى لا يجوز أن يكون واحد منها هو المراد هنا.

فقال: إنه لايصح أن يكون المراد بالنظر في الآية هو الاعتبار كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية:17] لأن الآخرة ليست بدار اعتبار، ولا يجوز أن يكون التعطف والترحم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَنظُرُ إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران:77]، أي لا يرحمهم ولا يتعطف عليهم؛ لأن الباري تعالى لا يجوز أن يتعطف عليه، وكذلك لا يجوز أن يكون معنى النظر في الآية الانتظار لوجوه:

**أولًا**: أن نظر الانتظار لا يكون مقرونا بـ"إلى"، فإن الله تعالى قال : ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً﴾ [يس:49]، ومعناه: ينتظرون، فلما أراد الانتظار لم يصله بـ"إلى"، وقال تعالى عن بلقيس : ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل:35]، أي منتظرة ، فلما أرادت الانتظار لم تقل "إلى".

وقال امرؤ القيس: فإنكما إن تنظراني ساعة *** من الدهر تنفعني لدى أم جندب. فلما أراد الانتظار لم يقل " إلى" .

**ثانيا:** أن نظر الانتظار لا يكون بالوجه ، بل بالقلب؛ لأن النظر إذا قرن بذكر الوجه لم يكن معناه إلا نظر الوجه، والنظر بالوجه هو نظر العينين اللتين في الوجه.

وإذا قرن النظر بذكر القلب كان معناه نظر القلب الذي هو الانتظار، فلما قرن الله تعالى

---

1- الأشعري الإبانة ص 12، والباقلاني : الإنصاف ص 48.

2-إمام الحرمين : الإرشاد ص 182.

النظر في هذه الآية بالوجوه كان معناه الرؤية ، وليس الانتظار، وبناء عليه، فإن معنى قوله تعالى : ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ رائية.

**ثالثا:** أن نظر الانتظار لا يكون في الجنة ؛ لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر من العيش السليم والنعيم المقيم، ولذلك لا يجوز أن يكونوا منتظرين؛ لأنه كلما خطر ببالهم شيء أوتوا به مع خطوره ببالهم .

ولما كانت معاني النظر أربع، وفسد منها ثلاثة لم يبق إلا المعنى الرابع، وهو الرؤية(1).

وقد رأى الأشعري أن بعض المعتزلة حمل النظر في هذه الآية على الرؤية، ولكنه قال: إن المراد بقوله تعالى: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ إلى ثواب ربها ناظرة، **فرد الأشعري وقال**: إن هذا تاويل باطل؛ لأن "ثواب الله –عز وجل– غيره تعالى، والله تعالى قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ولم يقل إلى غيره ناظرة، والقرآن على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة، وإلا فهو على ظاهره"(2).

وقد لجأ الأشاعرة إلى آيات أخرى وجدوا أنها تؤيدهم فيما ذهبوا إليه من أن المؤمنين سيرون ربهم – عز وجل – في الآخرة:

1- كقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[يونس: ٢٦]، فقالوا : الزيادة هي النظر إلى وجه الله الكريم.

2- وقوله تعالى:﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥]، فقالوا : النظر إلى وجه الله الكريم.

3- وقوله تعالى : ﴿تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُ سَلَامٌ﴾ [الأحزاب 44]. قالوا: اللقاء إذا قرن

---

(1) الأشعري : الإبانة ص (12، 13)، واللمع ص (63، 64)، وانظر إمام الحرمين، الإرشاد (ص182)، والشهرستاني: نهاية الإقدام (ص369).

(2) الاشعري : الإبانة (ص13)، وانظر اللمع (ص65).

بالتحية اقتضى الرؤية، فإذا لقيه المؤمنون رأوه.

4- وقوله تعالى : ﴿ كَلَّآ إِنَّهُمۡ عَن رَّبِّهِمۡ يَوۡمَئِذٖ لَّمَحۡجُوبُونَ ﴾[المطففين:15]، قالوا: الحجب للكفار عن رؤيته عذاب، وهذا يدل على أن المؤمنين غير محجوبين، ولا يعذبون بعذاب الحجاب، والحجاب هنا عدم الرؤية(1).

**الدليل الثاني: السنة**

واستدل الأشاعرة أيضا بالأحاديث النبوية التي تثبت أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة، وقد رأى الأشاعرة – كغيرهم من أهل السنة – أن الرؤية قد رويت عن رسول الله ﷺ من طرق متعددة صحيحة لا يجوز عليها الكذب؛ لتتابع الروايات بها عن الثقات من وجوه كثيرة، ولو بطل العمل بها لبطل العمل بكثير من الأمور، وصل إليها علمنا عن طريق السنة، ولم ترد في الكتاب مثل التشهد، وصدقة النعم، والطلاق، والعتاق، وأشباه ذلك من الأمور التي وصل إليها علمناعن طريق السنة ولم يأت لها بيان في الكتاب.

**وَيُلزِمُ الأشعري المعتزلة الأخذ بأحاديث الرؤية ما داموا قد أخذوا بالأحاديث المروية في الرجم والمسح على الخفين ... إلخ.**

يقول الإمام الأشعري رحمه الله: "رويت الرؤية عن رسول الله ﷺ من طرق مختلفة عدةُ رواتها أكثر من عدةِ رواة خبر الرجم، ومن عدة من روى أن النبي ﷺ قال: "لا وصية لوارث". ومن عدة رواة المسح على الخفين، ومن عدة رواة قول رسول الله ﷺ: "لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها"، وإذا كان الرجم، وما ذكرناه سننًا عند المعتزلة كانت الرؤية أولى أن تكون سنةً لكثرة رواتها" (2).

ولكن يمكن الرد على الأشعري بأن المعتزلة لا يلزمهم هذا؛ لأنهم يقولون: إن الأحاديث المروية في باب الرؤية من أخبار الآحاد، وهي لا يعمل بها في باب الاعتقاد، ولذلك فإنه لا

(1) انظر: الأشعري : الإبانة (ص14)، والباقلاني: الإنصاف (47، 180).

(2) الأشعري: الإبانة (ص 15).

يجوز إثبات الرؤية بها.

وأخبار الآحاد يعمل بها في باب العمل، وهذا ينطبق على الأحاديث الواردة في المسح على الخفين والرجم ونحو ذلك.

**ولكن المعتزلة قد عارضوا أهل السنة بحديث صحيح، وهو حديث** « نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ»[(1)]، فقد رأى الأشعري أنه لا يعارض الأحاديث التي تثبت الرؤية؛ وذلك لأن السائل إنما سأل النبي ﷺ عن رؤية في الدنيا، يقول الأشعري:

"وحديث « أَنَّى أَرَاهُ» لا حجة فيه؛ لأنه إنما سأل النبي ﷺعن رؤية الله –عز وجل– في الدنيا، قال له: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ؟ قَالَ « نُورٌ أَنَّى أَرَاهُ »؛ لأن العين لا تدرك في الدنيا الأنوار المخلوقة على حقائقها؛ لأن الإنسان لو حدق بنظره إلى عين الشمس، فأدام النظر إلى عينها لذهب أكثر نور بصره، فإذا كان الله حكم في الدنيا ألا تقوم العين بالنظر إلى عين الشمس، فأحرى أن لا يثبت البصر للنظر إلى الله عز وجل في الدنيا، إلا أن يقويه الله عز وجل"[(2)].

**<u>الدليل الثالث:الإجماع:</u>**

وكذلك رأى الأشاعرة أن مما يدل على أن الرؤية واقعة للمؤمنين في الآخرة، الإجماع، فقالوا: إن الصحابة أجمعوا على أن الله – تعالى – يرى في الجنة، يراه المؤمنون بالأبصار بلا خلاف في ذلك.

وإنما الخلاف بينهم في رؤيته تعالى في الدنيا، فقد اختلف الصحابة في الرسول ﷺ هل رأى ربه ليلة المعراج بالقلب، أو بعيني الرأس على قولين: فكانت عائشة – رضي الله عنها – في جماعة من الصحابة يقولون: رآه بقلبه دون عيني رأسه.

وكان ابن عباس – رضي الله عنه – في جماعة من الصحابة – رضي الله عنهم – يقولون: إنه

---

(1)أخرجه مسلم في صحيحه 2/52/ح461.

(2)الأشعري: الإبانة (ص 15، 16).

ﷺ رآه ليلة المعراج بعيني رأسه[1].

فلما نقلت رؤية الله – تعالى – بالأبصار في الآخرة عن أصحاب رسول الله ﷺ "وكانوا على هذا مجمعين، وبه قائلين، وإن كانوا في رؤيته في الدنيا مختلفين= ثبتت الرؤية في الآخرة إجماعًا، وإن كانت في الدنيا مختلفًا فيها"[2] .

## رد الأشاعرة على تأويل المعتزلة لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾، وبيان أوجه تأويلها:

وأما قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾[الأنعام:103]، تلك الآية التي استدل بها المعتزلة على أن الله – تعالى – لا يجوز أن يرى، فقد عمل الأشاعرة على تأويلها لكي تتفق مع مذهب أهل السنة في جواز رؤيته تعالى، ووقوع هذه الرؤية للمؤمنين في الآخرة.

### التأويل الأول:

قالوا: إن هذه الآية﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ مطلقة غير مختصة بالأوقات، وقوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[القيامة:22، 23] تنص على إثبات الرؤية في وقت معين، وهو الآخرة، وإذا كان ذلك كذلك "فإنه يتجه في طرق التأويل حمل المطلق على المقيد، فيحمل نفي الإدراك على أيام الدنيا".[3]

ويكون معنى الآية: لا تدركه أبصار المؤمنين في الدنيا وتدركه في الآخرة؛ لأن الله تعالى لما قال في آية: إن الوجوه تنظر إليه، وقال في آية أخرى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ علم أن الوقت الذي قال إنه لا تدركه الأبصار فيه، غير الوقت الذي أخبرنا أنها تنظر إليه فيه. [4]

ورأى الأشاعرة أنه يمكن تأويل الآية من وجه آخر فيقال: "لا تدركه جميع الأبصار، وذلك

---

(1) الباقلاني: الإنصاف (ص 176).

(2) الأشعري : الإبانة (ص 16).

(3) إمام الحرمين: الإرشاد (ص183).

(4) الأشعري: اللمع (ص65).

لأن الأبصار جمع معرف باللام مقيد للعموم، فلا يناقض إدراك بعض الأبصار "[1].

ويكون معنى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ أي أبصار الكافرين المكذبين، دون المؤمنين المصدقين؛ لأن كتاب الله –تعالى- يصدق بعضه بعضًا، فلما أخبر في آية أن الوجوه الناضرة –وجوه المؤمنين- تنظر إليه، وقال في آية أخرى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ علم أنه أراد أبصار الكفار فقط.

ورأوا أن مما يؤيد هذا التأويل أن الله تعالى قال في الكفار: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾، ولما كان الحجاب للكفار دون المؤمنين كذلك، فإن نفي الإدراك يكون للكفار دون المؤمنين[2].

نخلص من كل هذا إلى أن الأشاعرة في هذا التأويل قد وافقوا المعتزلة على أن الإدراك إذا قرن بالبصر كان معناه الرؤية بالبصر، والله – تعالى – قد نفى أن يُدْرَك بالبصر، أي أنه تعالى قد نفى أن يرى بالبصر.

ولكن الأشاعرة خالفوا المعتزلة بعد ذلك، ورأوا أن هذا النفي مسلط على رؤية المؤمنين لله تعالى في الدنيا دون الآخرة، وعلى رؤية الكافرين المكذبين في الدنيا والآخرة.

**<u>التأويل الثاني:</u>**

رأى الأشاعرة أنه يمكن تأويل الآية من وجه آخر فيقال: إنه – تعالى – لا يدرك جريًا على ظاهر الآية، ولكن ليس معنى هذا أنه لا يرى؛ لأن الإدراك هو الإحاطة، وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه، وهذا لا يتحقق إلا في الأجسام، ذات الجهات والأقطار والحدود والنهايات، ولما كان الله تعالى ليس جسمًا، وليس في جهة من الجهات، فلا يمكن أن يدرك.

ويكون معنى قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ لا تحيط به الأبصار، وتكتنفه من جميع

(1) شرح مطالع الأنظار (ص 188).

(2) الأشعري: الإبانة (ص 15)، والباقلاني: الإنصاف (ص 184).

جوانبه، كما تحيط الرؤية بالأجسام، وهذا لا يمنع أن الله تعالى يُرى، وإن لم يُدرك، كما أنه تعالى يُعلم، ولا يحاط به علمًا.

**يقول أبو بكر الباقلاني في كتاب "الإنصاف":**

"إنه قال: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ولم يقل: لا تراه الأبصار، والإدراك معنى يزيد على الرؤية؛ لأن الإدراك: الإحاطة بالشيء من جميع الجهات، والله تعالى لا يوصف بالجهات، ولا أنه في جهة، فجاز أن يرى، وإن لم يدرك.

وهذا كما في قصة اللعين فرعون: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ﴾[يونس:90] يعني أحاط به من جميع جوانبه، فالغرق لا يوصف بأنه يرى، وإنما يوصف بأنه أحاط بالشيء.

كذلك المؤمن يوصف بأنه يرى ربه، ولا يدركه بالإحاطة، وهذا كما نقول: إنا نعلم ربنا، ولا نقول: إنا نحيط بربنا، فكما كانت الإحاطة معنى يزيد على العلم، كذلك الإدراك معنى يزيد على الرؤية، وهذا صحيح.

لأنا نجمع بين قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد:19] ، وبين قوله: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾[طه:110]، ونجمع بين قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:23]، وبين قوله تعالى:﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ فنقول: معلوم ولا يحاط به، ومرئي ولا يدرك"(1).

**ويقول صاحب شرح مطالع الأنظار:**

"إن الإدراك هو الإحاطة، وهو رؤية الشيء من جميع جوانبه؛ لأن أصله من اللحوق، والإحاطة إنما تتحقق في المرئي الذي له جوانب، فمعنى الآية نفي الرؤية على سبيل الإحاطة، ولا يلزم من نفي الرؤية على سبيل الإحاطة نفي الرؤية مطلقًا، فإن الرؤية على سبيل الإحاطة

(1) الباقلاني: الإنصاف (ص 183)، وانظر الأشعري: الإبانة (ص18) وإمام الحرمين: الإرشاد (ص182)، والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد (ص 35).

أخص من الرؤية مطلقًا، ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام"[1].

وأما قول المعتزلة: إن في قوله تعالى ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ تمدحًا راجعًا إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحًا راجعًا إلى ذاته، فإثباته نقص، والنقائص غير جائزة عليه تعالى، وإذًا يكون قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ في باب الدلالة بمنزلة ما لو قال: لا تراه الأبصار.

فقد رد عليهم الأشاعرة بأن التمدح "إنما في أنه تمكن رؤيته، ولا يرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء"[2].

وقد قيل: إنه يمكن الاستدلال بهذه الآية على أن الرؤية جائزة، فإن الآية واردة مورد التمدح، ولو امتنعت الرؤية لما حصل التمدح بنفيها، كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها".[3]

(1) شرح مطالع الأنظار (ص188).

(2) شرح العقائد النسفية ص 59.

(3) شرح العقائد النسفية ص 59.

**المذهب الثالث: الحنابلة**

ذهب الحنابلة أيضًا إلى إمكان رؤية الله – تعالى – بالبصر من حيث العقل، ووقوع هذه الرؤية للمؤمنين في الآخرة حسب النص، يقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة: " ثَبَتَ بِالْعَقلِ إِمْكَانُ رُؤْيَتِهِ تَعَالَى، وَبِالشَّرْعِ وُقُوعُهَا فِي الْآخِرَةِ، فَاتَّفَقَ الشَّرْعُ وَالْعَقْلُ عَلَى إِمْكَانِ الرُّؤْيَةِ وَوُقُوعِهَا "(1).

أما الدليل العقلي على إمكان رؤيته تعالى، فقد استخدم الحنابلة نفس الدليل الذي استخدمه الأشاعرة، وهو: أن الشيء إنما يمكن أن يرى لأنه موجود "لا لشيء آخر، والله موجود فيمكن أن يرى، يقول ابن تيمية في كتابه (منهاج السنة):

"من الأشياء ما يرى، ومنها ما لا يرى، والفارق بينهما لا يجوز أن يكون أمورًا عدمية، لأن الرؤية أمر وجودي، والمرئي لا يكون إلا موجودًا، فليست عدمية لا تتعلق بالمعدوم، ولا يكون الشرط إلا أمرًا وجوديًا، ولا يكون عدميا.

وكل ما لا يشترط فيه إلا الوجود دون العدم كان بالوجود الأكمل أولى منه بالأنقص، فكل ما كان وجوده أكمل كان أحق بأن يرى، وكل ما لم يمكن أن يرى فهو أضعف وجودًا مما يمكن أن يرى.

والموجود الواجب الوجود أكمل الموجودات وجودًا، وأبعد الأشياء عن العدم، فهو أحق بأن يرى، وإذا لم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته، لا لأجل امتناع رؤيته .. فإذا كان في الدار الآخرة أكملَ اللهُ تعالى الآدميين وقواهم حتى أطاقوا رؤيته"(2).

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسلة معبرًا عن رأي ابن قيم الجوزية:

" إِنَّ الرُّؤْيَةَ أَمْرٌ وُجُودِيٌّ لَا يَتَعَلَّقُ إِلَّا بِمَوْجُودٍ، وَمَا كَانَ أَكْمَلُ وُجُودًا كَانَ أَحَقَّ أَنْ يُرَى، فَالْبَارِي سُبْحَانَهُ أَحَقُّ أَنْ يُرَى مَنْ كُلِّ مَا سِوَاهُ؛ لِأَنَّ وُجُودَهُ أَكْمَلُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ سِوَاهُ.

(1) ابن الموصلي: مختصر الصواعق (جـ1 ص 280).

(2) ابن تيمية: منهاج السنة (جـ2 ص254، 255).

يُوَضِّحُهُ: أَنَّ تَعَذُّرَ الرُّؤْيَةِ إِمَّا لِخَفَاءِ الْمَرْئِيِّ، وَإِمَّا لِآفَةٍ وَضَعْفٍ فِي الرَّائِي ; وَالرَّبُّ سُبْحَانَهُ أَظهَرُ مِنْ كُلِّ مَوْجُودٍ، وَإِنَّمَا تَعَذَّرَتْ رُؤْيَتُهُ فِي الدُّنْيَا؛ لِضَعْفِ الْقُوَّةِ الْبَاصِرَةِ عَنِ النَّظَرِ إِلَيْهِ، فَإِذَا كَانَ الرَّائِي فِي دَارِ الْبَقَاءِ كَانَتْ الْقُوَّةُ الْبَاصِرةِ فِي غَايَةِ الْقُوَّةِ؛ لِأَنَّهَا دَائِمَةٌ، فَقَوِيَتْ عَلَى رُؤْيَتِهِ تَعَالَى "(1).

وأما وقوع الرؤية بالأبصار في الآخرة للمؤمنين، فقد رأى الحنابلة أنها ثابتة؛ لأن النص قد ورد بذلك فوجب التصديق بها، يقول ابن تيمية:

"نعم رؤية الله بالابصار هي للمؤمنين في الجنة، وهي أيضًا للناس في عرصات القيامة، كما تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ حيث قال: "إنكم سترون ربكم، كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب، وكما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب".

وقال ﷺ: "إذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد يا أهل الجنة: إن لكم عند ربكم موعدًا يريد أن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يبيض وجوهنا، ويثقل موازيننا، ويدخلنا الجنة، ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظرون إليه، فما أعطاهم شيئًا أحب من النظر إليه، وهي الزيادة"(2).

وذكرأبو الفضل التميمي أن الإمام أحمد "كان يذهب إلى أن الله – تعالى – يرى في الآخرة بالأبصار، وقرأ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ ولو لم يرد النظر بالعين ما قرنه بالوجه، وأنكر نظر التعطف والرحمة؛ لأن الخلق لا يتعطفون على الله – تعالى – ولا يرحمونه، وأنكر الانتظار من أجل ذكر الوجه، ولأنه أدخل "إلى"، وإذا دخل "إلى" فسد الانتظار، قال تعالى: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً﴾ [يس:49]، وقال – عز وجل – ﴿فَنَاظِرَةٌۢ بِمَ يَرْجِعُ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل:35]، فلما أراد الانتظار لم يدخل "إلى"، وروى الحديث المشهور في قوله: "ترون

(1) ابن الموصلي مختصر الصواعق (جـ1 ص 280).

(2) ابن تيمية: الوصية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى (جـ1 ص 291).

ربكم" إلى آخره"[1].

ويقرر ابن تيمية أن هذا هو مذهب السلف وأهل السنة بلا خلاف بينهم، وأنهم قد اتفقوا جميعًا على أن المؤمنين سيرون ربهم بالأبصار في الجنة، واتفقوا على أنه لا يراه أحد في الدنيا، وإنما وقع الخلاف بينهم حول رؤية النبي ﷺ منهم من نفي رؤيته ﷺ لله – عز وجل – ومنهم من أثبتها، يقول ابن تيمية:

"مذهب أهل السنة والجماعة أن الله تعالى يرى في الآخرة بالأبصار، ومن أنكر ذلك كان مبتدعًا عندهم "[2] ويقول:

"ذكر الإمام أحمد وغيره من الأئمة العالمين بأقوال السلف أن الصحابة والتابعين لهم بإحسان متفقون على أن الله يرى في الآخرة بالأبصار، ومتفقون على أنه لا يراه أحد في الدنيا، ولم يتنازعوا في ذلك إلا في نبينا خاصة، منهم من نفي رؤيته بالعين، ومنهم من أثبتها.

والمقصود هنا نقل إجماع السلف على إثبات الرؤية بالعين في الآخرة، ونفيها في الدنيا إلا الخلاف في النبي ﷺ خاصة "[3].

وهذا الخلاف كان حول رؤيته ﷺ لله – عز وجل – ليلة المعراج "فكان ابن عباس – رضي الله عنهما – ومعه جماعة كثيرة يقولون: إن محمدًا ﷺ رأى ربه ليلة المعراج، وكانت عائشة – رضي الله عنها – وطائفة معها تنكر ذلك "[4].

وقد " ذكر القاضي أبو يعلى وغيره أنه اختلفت الرواية عن الإمام أحمد – رحمه الله – هل يقال: إن محمد ﷺ رأى ربه بعيني رأسه، أو يقال: بعين قلبه، أو يقال: رآه، ولا يقال: بعين رأسه، ولا بعين قلبه، على ثلاث روايات "[5].

---

(1) أبو الفضل التميمي: اعتقاد أحمد: طبقات الحنابلة (جـ ص298).

(2) ابن تيمية: منهاج السنة (جـ 2 ص 413).

(3) نفس المرجع السابق (جـ 2 ص 242).

(4) ابن تيمية: الوصية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى (جـ 1 ص 287).

(5)ابن تيمية: الوصية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى (جـ 1 ص 287).

وأثبتت بعض الحنابلة رؤية النبي ﷺ لله – عز وجل – في الدنيا ليلة المعراج بأحاديث قال عنها ابن الجوزي الحنبلي: إنها غير ثابتة وكذب.

فقد رووا عن عبد الرحمن بن عائش أن النبي ﷺ قال: " رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ: فِيمَ يَخْتَصِمُ الْمَلَأُ الْأَعْلَى يَا مُحَمَّدُ؟ فَقُلْتُ: أَنْتَ أَيْ رَبِّ أَعْلَمُ، فَوَضَعَ كَفَّهُ بَيْنَ كَتِفِي فَوَجَدْتُ بَرْدَهَا بَيْنَ ثَدْيَيَّ فَعَلِمْتُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ "(1) ذكر ابن الجوزي أن الإمام أحمد قال: "أصل هذا الحديث وطرقه مضطربة"(2).

وروى ابن حامد من حديث ابن عباس – رضي الله عنهما – عن النبي ﷺ أنه قال: "لما أسري بي رأيت الرحمن تعالى في صورة شاب أمرد له نور يتلألأ"، قال ابن الجوزي: "هذا الحديث كذب قبيح ما روي قط لا في صحيح ولا في كذب"(3).

ولكن ابن تيمية يقرر أن الحديث الأول – حديث الصورة – حديث صحيح، لكنه لم يحدث ليلة المعراج، وإنما حدث في المنام، حيث كان رؤيا منامية يقول:

"وكذلك الحديث الذي رواه أهل العم أنه قال: رأيت ربي في صورة كذا وكذا، يروى من طريق ابن عباس، ومن طريق أم الطفيل وغيرهما، وفيه: "أنه وضع يديه بين كتفي، حتى وجدت برد أنامله على صدري".

وهذا الحديث لم يكن ليلة المعراج، فإن هذا الحديث كان بالمدينة، والمعراج إنما كان من مكة باتفاق أهل العلم، وبنص القرآن والسنة المتواترة، فعلم أن هذا الحديث كان رُؤْيَا مَنَامٍ في المدينة، كما جاء مفسرًا في كثير من طرقه أنه كان رُؤْيَا مَنَامٍ "(4).

وقد أثبت بعض الحنابلة رؤية النبي ﷺ لله – عز وجل – في الأرض بأحاديث، قال عنها

---

(1)أخرجه بهذا اللفظ ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني 48/5/ح2585 من حديث عبد الرحمن بن عائش، والترمذي في جامعه 366/5/ح3233 من حديث ابن عباس.

(2) ابن الجوزي: دفع شبه التشبيه (ص 29).

(3) المرجع السابق (ص 30، 31).

(4)الوصية الكبرى مجموعة الرسائل الكبرى (جـ1 ص 287، 288).

ابن تيمية: إنها من أحاديث التشبيه، وإنها كذب وافتراء على الله ورسوله، فذكر أن طوائف ممن ينتسبون إلى أهل السنة يروون أحاديث في التشبيه منها: "أنه رأى ربه حين أفاض من مزدلفة يمشي أمام الحجيج، وعليه جبة صوف، أو ما يشبه هذا البهتان والافتراء على الله الذي لا يقوله من عرف الله ورسوله ﷺ.

وهكذا أحاديث في بعضها أن محمدًا ﷺ رأى ربه في الطواف، وفي بعضها أنه رآه وهو خارج من مكة، وفي بعضها أنه رآه وهو في بعض سكك المدينة إلى أنواع أخرى "(1).

ويختلف ابن تيمية مع هؤلاء الذين يقولون بأن النبي ﷺ رأى ربه في الأرض بعيني رأسه، ويكذب كل ما يروى في هذا الباب فيقول:

"وكل حديث فيه أن محمدًا ﷺ رأى ربه بعينيه في الأرض، فهو كذب باتفاق المسلمين وعلمائهم، هذا شيء لم يقله أحد من علماء المسلمين، ولا رواه أحد منهم "(2).

ويقول: "كل حديث فيه أن النبي ﷺ رأى ربه بعينيه في الأرض، وفيه أنه نزل إلى الأرض، وفيه أن رياض الجنة من خطوات الحق، وفيه أنه وطىء على صخرة بيت المقدس، كل هذا كذب باتفاق المسلمين من أهل الحديث وغيرهم "(3).

**الرؤية من جهة فوق:**

ورأى الحنابلة أنه إذا جاز أن يرى الله – عز وجل – كما دل على ذلك العقل، وثبتت الرؤية للمؤمنين في الآخرة عن طريق الشرع، فإن الرؤية المعقولة أن يراه الخلق، وهو – تعالى – بجهة منهم، إذ إن الرؤية المعقولة أن يكون المرئي مقابلًا للرائي، وفي جهة منه، وإذا كان الله – تعالى – مرئيًا وفي جهة، فهذه الجهة لا بد أن تكون جهة الفوق، لأنها أشرف الجهات.

وقد صرح ابن قيم الجوزية بأن الرؤية لا يمكن أن تتم إلا على هذه الصورة، ورأى أن

(1) مجموعة الرسائل الكبرى (جـ 1 ص 286، 287).

(2) المرجع السابق (جـ1 ص 287).

(3) نفس المرجع (جـ 1 ص 289).

إثبات الرؤية مع نفي الجهة غير معقول؛ لأن الرؤية البصرية تستلزم الجهة لا محالة، ولأن نفي الجهة يستلزم نفي الرؤية، فهو يقول في كتابه إعلام الموقعين:

"والذي تفهمه الأمم على لغاتها وأوهامها من هذه الرؤية، رؤية المقابلة والمواجهة التي تكون بين الرائي والمرئي فيها مسافة محدودة غير مفرطة في البعد، فتمتنع الرؤية، ولا في القرب فلا تمكن الرؤية، ولا تعقل الأمم غير ذلك.

فإما أن يرونه – سبحانه – من تحتهم – تعالى الله عن ذلك – أو من خلفهم، أو من أمامهم، أو عن أيمانهم، أو عن شمائلهم، أو من فوقهم.

ولابد من قسم من هذه الاقسام – إن كانت الرؤية حقا – وكلها باطل سوى رؤيتهم له من فوقهم، كما في حديث جابر الذي في المسند وغيره: "بينا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا رؤوسهم فإذا الجبار قد أشرف عليهم من فوقهم، وقال يا أهل الجنة سلام عليكم ثم قرأ: ﴿ سَلَٰمٌ قَوۡلًا مِّن رَّبٍّ رَّحِيمٍ ﴾[يس:58]

ثم يتوارى عنهم، وتبقى رحمته وبركته عليهم في ديارهم.

ولا يتم إنكار الفوقية إلا بإنكار الرؤية، ولهذا طرد الجهمية أصلهم، وصرحوا بذلك، وركبوا النفيين معًا، وصدّق أهل السنة بالأمرين معًا، وصار من أثبت الرؤية ونفى علو الرب على خلقه، واستواءه على عرشه مذبذبًا، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء"[1].

وبهذا يتفق الحنابلة مع المعتزلة والكرامية في أنه لا يرى إلا ما كان في جهة، إلا أن المعتزلة قالوا: إنه ليس في جهة فلا يرى، وقال الكرامية: إنه يرى فهو في جهة.

فمذهب الحنابلة يسير متوافقًا – في هذه المسألة – مع الكرامية حيث أثبتوا الرؤية، وأثبتوا الجهة، ويقف متقابلاً ومتصادمًا مع مذهب المعتزلة الذين نفوا الجهة ونفوا الرؤية.

ويختلف الحنابلة مع الأشاعرة في إثباتهم الرؤية مع نفي الجهة، ويرى ابن تيمية أن الرؤية التي يتحدث عنها الأشاعرة لا حقيقة لها، يقول: "وفي الجملة، فإنكار الرؤية والمحبة

(1) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين (جت2 ص 308، 309)، وانظر مختصر الصواعق (جـ1 ص 380، 381).

والكلام معروف من كلام الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم.

والأشعرية ومن تابعهم يوافقهونهم على نفي المحبة، ويخالفونهم في إثبات الرؤية، لكن الرؤية التي يثبتونها لا حقيقة لها"(1).

وكذلك ينقض ابن قيم الجوزية مذهب الأشاعرة، ويرى أن إثباتهم الرؤية مع نفي الجهة مخالف لما هو مركوز في الفطر والعقول، يقول صاحب مختصر الصواعق: "فلا يجتمع الإقرار بالرؤية، وإنكار الفوقية والمباينة، ولهذا فإن الجهمية تنكر علوه على خلقه، ورؤية المؤمنين له في الآخرة، ومخانيثهم يقرون بالرؤية، وينكرون العلو، وقد ضحك العقلاء من القائلين بأن الرؤية تحصل من غير مواجهة المرئي ومباينته، وهذا رد لما هو مركوز في الفطر والعقول"(2).

وبعد، فإذا كان لنا أن نختم الكلام عن الرؤية وموقف الحنابلة منها، فإننا نتسائل: أليس القول بالرؤية البصرية الحسية، ووجود الله تعالى – في جهة ومقابلاً للرائي، يؤدي إلى أن يكون الله تعالى جسمًا ذا صورة محسوسة، ومشابهًا للمخلوقات؟ أليس يتعارض هذا مع قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ الذي يوجب التنزيه لله – تعالى – ، والمخالفة للمخلوقات؟

ألم يكن الأولى والأليق بالحنابلة – ما داموا قد ادعوا السلفية والانتساب إلى الإمام أحمد – إثبات الرؤية؛ لأن النصوص قد وردت بذلك، والإيمان بها كما جاءت دون بحث ولا تفتيش، ثم تفويض العلم إلى الله تعالى والقول: بأنه أعلم بمراده، كما ذهب إلى ذلك الإمام أحمد – رضي الله عنه – .

يقول ابن أبي يعلي: "إن من أصول السنة عند أحمد: الإيمان بالرؤية يوم القيامة، كما روي عن النبي ﷺ في الأحاديث الصحاح، وأن النبي ﷺ قد رأى ربه، فإنه مأثور عن النبي ﷺ صحيح، على ظاهره، كما جاء عن النبي ﷺ و الكلام فيه بدعة، ولكن نؤمن به كما جاء على

---

(1) ابن تيمية: رسالة الاحتجاج بالقدر: مجموعة الرسائل الكبرى (ج2 ص 143، 144).

(2) ابن الموصلي مختصر الصواعق (ج1 ص 281)

ظاهره، ولا نناظر فيه أحدًا"[1].

(1) ابن ابي يعلى: طبقات الحنابلة (جـ1 ص 243) وانظر ابن الجوزي: مناقب أحمد (ص 156).

# الفصل الثامن
# مسألة القدر

## مقدمة

لقد اختلف الناس قديمًا وحديثًا في مشكلة القدر، فمنهم من أنكر على الإنسان حريته وإرادته، وجعله مسيرًا مسلوب الإرادة والقدرة، تسيره الأقدرا كيفما شاءت – لا فارق في هذا بين الإنسان، وبين الحيوان، أو النبات أو الجماد.

ومنهم من أثبت للإنسان الإرادة وجعله قادرًا على أفعاله، محدثًا لتصرفاته، بل خالقًا ومخترعًا لكل ما يصدر عنه من فعل؛ لأنه لا يمكن أن يمدح الإنسان، أو يذم، أو يثاب، أو يعاقب، إلا على ما قدمت يداه.

وظهرت المشكلة بين المسلمين، واختلفوا أيضًا، لما ثارت تلك المشكلة بينهم، وتجادلوا حولها.

ونحن سنتناول في هذا الفصل:

**أولًا:** أفعال العباد، وهل تتعلق بها قدرة الله – تعالى – من حيث التأثير والخلق أو لا؟

**ثانيًا:** إرادة الله – تعالى- ومدى تعلقها بأفعال العباد.

وسنذكر في هذا موقف المعتزلة باعتبارهم ممثلين للقدرية، وموقف الأشاعرة باعتبار أنهم يمثلون أهل السنة.

## أفعال العباد

### أولًا: المعتزلة:

أجمع المعتزلة – عدا معمرًا والجاحظ – على أن الله غير خالق لأفعال العباد الاختيارية، وقد اتفقوا " على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهاتهم، وأن الله – عز وجل – أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم، وأن من قال: إن الله – سبحانه – خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه "(1).

أما معمر والجاحظ، فقد وافقا سائر المعتزلة في أن الله – تعالى – غير خالق لأفعال العباد، ولكنهما قالا: إنها ليست من فعل العباد أيضًا، وإنما هي من فعل الطبيعة، أي أنها اضطرارية، كفعل النار للإحراق، والثلج للتبريد، وهي تنسب إلى العباد مجازًا لظهورها منهم، ولم يثبتا للإنسان سوى الإرادة، وقالا: إنه لا فعل للإنسان غيرها ألبتة (2).

**وقد فرق المعتزلة بين الأفعال الاضطرارية والأفعال الاختيارية في نسبتها إلى العباد:**

1- أما الأفعال الاضطرارية كرعشة اليد، وضربات القلب، تلك الأفعال التي تتم دون تدخل إرادة الإنسان، فقد قالوا: إنها ليست من صنع العبد، وليس له فيها حرية ولا اختيار، وإنما هي من خلق الله تعالى.

2- وأما الأفعال الاختيارية، أي تلك الأفعال التى يقف الإنسان فيها أمام الفعل أو الترك، ويحس حيالها بالحرية والاختيار، فإنهم قالوا: إن للإنسان تجاه هذه الأفعال قدرة على الفعل وعلى ضده، وهذه القدرة لها تأثير في الإيجاد والإحداث، بل والخلق أيضًا.

**يقول إمام الحرمين:** "اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على أن العباد موجدون لأفعالهم، مخترعون لها بِقُدَرِهم، واتفقوا أيضًا على أن الرب – تعالى – عن قولهم – لا يتصف

---

(1) عبد الجبار: المغني ( جـ 8 المخلوق ص 3).

(2) ابن حزم: الفصل (جـ3 ص 54)، وانظر الشهر ستاني: الملل والنحل (جـ1 ص65، 71، 72)، والبغدادي: الفرق بين الفرق (ص151، 152، 175)، وعبد الجبار: المغني (جـ12 النظر والمعارف ص306).

بالاقتدار على مقدور العباد، كما لا يتصف العباد بالاقتدار على مقدور الرب تعالى.

ثم المتقدمون كانوا يمتنعون عن تسمية العبد خالقًا؛ لقرب عهدهم بإجماع السلف على أنه لا خالق إلا الله تعالى، ثم تجرأ المتأخرون منهم وسموا العبد خالقًا على الحقيقة"(1).

فالأوائل من المعتزلة كانوا يتحاشون من إطلاق لفظ الخالق على العبد، وكانوا يكتفون بلفظ الموجد والمخترع، ونحو ذلك، "وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد، وهو المُخرِج من العدم إلى الوجود تجاسر وأعلن إطلاق لفظ الخالق"(2).

وقد ذهب المعتزلة إلى أن هذه القدرة أو القوة والاستطاعة التي بها يحدث ويخلق الإنسان أفعاله أعطاه الله – تعالى – إياها (3).

وبعد أن اتفق المعتزلة على أن الله – تعالى – هو الذي منح الإنسان هذه القدرة، أو القوة والاستطاعة، اختلفوا في متى يمنح الله تعالى الإنسان هذه القدرة.

أما الذين قالوا: إن الاستطاعة عرض غير السلامة والصحة كأبي الهذيل العلاف (4) فقد قالوا: إن الله يخلق القدرة في الإنسان عند مباشرة كل عمل من أعماله، أي إن الإنسان يعمل بقدرة حادثة متقدمة على العمل، فقد قال أبو الهذيل: "لا تكون الاستطاعة مع الفعل ألبتة، ولا تكون إلا قبله ولا بد، وتفنى مع أول وجود الفعل"(5).

وأما الذين قالوا: إن الإنسان حي مستطيع بنفسه، لا بحياة واستطاعة هما غيره، كالنظام(6)، أو الذين قالوا: إن الاستطاعة هي سلامة البنية وصحة الجوارح وتخليتها من الآفات كبشر بن

---

(1) إمام الحرمين: الإرشاد (ص 187).

(2) التفتازاني: شرح العقائد النسفية (ص 96).

(3) ابن حزم: الفصل (جـ3 ص 30).

(4) الشهرستاني: الملل والنحل (جـ1 ص54).

(5) ابن حزم: الفصل (جـ2 ص 22).

(6) ابن حزم: الفصل (جـ3 ص 22).

المعتمر[1].

فهؤلاء لا يقرون بالقدرة الحادثة عند كل فعل؛ لأنهم يرون أن الله تعالى يخلق القدرة على العمل في الإنسان جملة.

وعمومًا فإنهم جميعًا يرون أن القدرة متقدمة على المقدور، ولا يصح أن تكون مقارنة لمقدورها، وقد استدل القاضي عبد الجبار على أن القدرة لا يجوز أن تكون مقارنة للمقدور، فقال: "إن القدرة صالحة للضدين، فلو كانت مقارنة لهما لوجب بوجودها وجود الضدين، فيجب في الكافر- وقد كلف الإيمان- أن يكون كافرًا مؤمنًا دفعة واحدة، وذلك محال" [2] وإذا لم تكن القدرة مقارنة لمقدورها لم يكن بد من أن تكون متقدمة عليه.

وبعد، فلقد ذهب المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى خالقًا لأفعال العباد، وقالوا: إن العباد هم المحدثون، بل والخالقون لأفعالهم، وكان هذا منهم تمشيًا مع مبدأ العدل.

**والعدل**: هو الأصل الثاني من الأصول الخمسة التي اتفق عليها المعتزلة جميعًا، والتي يقوم عليها مذهبهم، حتى إنهم ليسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد.

ومن العدل عندهم وجوب الحرية للإنسان على أن يفعل، أو أن لا يفعل كما يشاء ويريد، حتي يصح التكليف، والثواب والعقاب؛ ولأن التعذيب مع الجبر ظلم، فوضعوا هذا المبدأ (العدل) للرد على من قال بوقوع الظلم من الله تعالى.

يقول المسعودي مصورًا مذهب المعتزلة في العدل: "وأما القول بالعدل – وهو الأصل الثاني – فهو أن الله لا يحب الفساد، ولا يخلق أفعال العباد، بل يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه بالقدرة التي جعلها الله لهم، وركبها فيهم، وأنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينههم إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة أمر بها، بريء من كل سيئة نهى عنها.

ثم لا يكلفهم ما لا يطيقونه، ولا أراد منهم ما لا يقدرون عليه، وأن أحدًا لم يقدر على قبض

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل (جـ1 ص64).

(2) عبد الجبار شرح الأصول الخمسة (ص396).

ولا بسط، إلا بقدرة من الله تعالى أعطاهم إياها، وهو المالك لها دونهم يفنيها إذا شاء، ويبقيها إذا شاء، ولو شاء لجبر الخلق على طاعته، ومنعهم اضطرارًا عن معصيته، ولكان على ذلك قادرًا، غير أنه لا يفعل إذ كان في ذلك رفع للمحنة، وإزالة للبلوى "(1).

ويقول الشهرستاني: "واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها، مستحق على ما يفعله ثوابًا، أو عقابًا، والرب – تعالى – منزه عن أن يضاف إليه شر أو ظلم، وفعل هو كفر أو معصية؛ لأنه لو خلق الظلم كان ظالمًا، كما لو خلق العدل كان عادلًا "(2).

**والعدل عند المعتزلة:** "هو ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة "(3).

وإذا قيل إن الله – تعالى – عادل: "فالمراد به أن أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب "(4).

وإذا كان الله – تعالى – لا يصدر منه ما هو ظلم وشر وقبيح، وكانت أفعال العباد فيها الخير والشر والحسن والقبيح والعدل والظلم، فإنه لا يجوز أن يكون الله – تعالى – خالقًا لها؛ لأنه – تعالى – لو خلق الظلم كان ظالمًا، ولو خلق الشر كان شريرًا.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يجب أن تكون هذه الأفعال من فعل العباد أنفسهم أعطاهم الله – تعالى – القدرة التي بها يفعلون الخير والشر والحسن والقبيح ... إلخ.

ومن هذا يظهر لنا جليًا أن المعتزلة قد ذهبوا إلى أن قدرة الإنسان عامة تتعلق بالقبائح والشرور، كما تتعلق بالحسنات والخيرات، أما قدرة الله – تعالى – فهي خاصة لا تتعلق بالقبح والشر والظلم، وقد قالوا إن صدور هذه الإفعال منه – تعالى – إما سفه إن كان عالمًا

---

(1) المسعودي: مروج الذهب (جـ2 ص174).

(2) الشهرستاني: لملل والنحل (جـ1 ص49، 50).

(3) نفس المرجع السابق (جـ1 ص48).

(4) عبد الجبار: شرح الاصول الخمسة (ص132)، وانظر (ص301).

بها، وإما جهل إن لم يكن عالمًا بها، وكل واحد من الأمرين محال على الله – تعالى – .

وقد نفى المعتزلة عن الله – تعالى – الصفات، وزيادتها على الذات في باب التوحيد حتي ينزهونه – تعالى – عن وجود شركاء قدماء معه.

وهنا في باب العدل نفوا عنه – سبحانه – خلق أفعال العباد حتى ينزهونه – تعالى – عن فعل الظلم والشر والقبيح، وحتى لا يشابه المخلوقات في ارتكابهم للقبائح والشرور،وقد اتهمهم خصومهم بالتشبيه في باب العدل، كما اتهموهم بالتعطيل في باب الصفات. يقول ابن تيمية: "والمعتزلة مشبهة في الأفعال معطلة في الصفات"[(1)].

ورأى خصوم المعتزلة أيضًا أن المعتزلة قد مزقوا التوحيد في باب العدل؛ لأن الله – تعالى – (عندهم) ليس وحده الخالق، بل يشاركه في هذا الإنسان أيضًا، فهذا هو أبو الحسن الأشعري يتهم المعتزلة بالقول بالإثنينية، بإيجاد خالقين للأفعال: الله فاعل الخيرات والحسنات، والإنسان فاعل الشرور والقبائح.

فيقول: "وأثبتوا وأيقنوا أن العباد يخلقون الشر نظيرًا لقول المجوس الذين أثبتوا خالقين: أحدهم يخلق الخير ، والآخر يخلق الشر "[(2)].

ويقول الإسفراييني بعد أن أورد مذهبهم: "قد مهدوا بذلك طريق القول بالإثنينية "[(3)].

ولكن هل قصد المعتزلة حقا إلى ما ألزمهم به خصومهم:

إننا نرى أن خصوم المعتزلة هم الذين رأوا أن المذهب يؤدي إلى ذلك، ولذلك ألزموهم بهذه الإلزامات الشنيعة، والحق يقتضينا أن نقول:

إن هدف المعتزلة كان إثبات الكمال لله – تعالى – وتنزيهه – سبحانه – عن كل نقص، وقد رأوا أن أفعال العباد فيها الظلم والشر، ورأوا أن الله – تعالى – لو فعل الظلم كان ظالمًا، ولو

---

(1) ابن تيمية: رسالة الإرادة والأمر: مجموعة الرسائل الكبرى (جـ1 ص 362).

(2) الأشعري: الإبانة (ص7).

(3) الإسفراييني: التبصير في الدين (ص38).

فعل الشر كان شريرًا، وهذا محال على الله – تعالى – ؛ لأنه – سبحانه – كامل كل الكمال.

ورأوا أن العدالة تقتضي أن يكون العباد هم المحدثون لتصرفاتهم، والخالقون لأفعالهم، تحقيقًا لمبدأ الحرية الذي على أساسه تصح التكاليف، وتقوم المسؤولية، ويكون الثواب والعقاب والمدح والزم.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن هدف المعتزلة كان هو التنزيه وإثبات الكمال، بل أقصى غاية الكمال لله – تعالى – .

والخطأ الذي وقعوا فيه هو قياسهم أفعال الله – تعالى – على أفعال العباد، وهو قياس للغائب على الشاهد، وهذا القياس فضلاً على أنه قياس فاسد في باب العقائد، فإنه قياس مع الفارق، إذ إن العباد واقعون تحت شريعة، فتقاس أفعالهم بمدى مراعاتهم، أو مخالفاتهم لتلك الشريعة، وليس كذلك الله تعالى إذ ليس فوقه مبيح أو حاظر قال تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء:23]

يقول البيضاوي في تفسيره: "﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ لعظمته وقوة سلطانه، وتفرده بالألوهية والسلطنة الذاتية﴿وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ لأنهم مملكون مستعبدون"(1).

**<u>أدلة المعتزلة العقلية</u>**

وللمعتزلة في إثبات أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وإنما هما المحدثون والخالقون لها طريقتان:

**الطريقة الأولى:** إثبات أن هذه الأفعال واقعة من العباد بقدرتهم، وهذه هي الدلالة المعتمدة عندهم.

**والطريقة الثانية:** طريقة الإلزام على من قال: إن الله هو الخالق لأفعال العباد، وأن العباد ليس لهم في أفعالهم خلق ولا إيجاد.

---

(1) البيضاوي: تفسير (جـ2 ص 33).

**أما الطريقة الأولى:**

فقد قال المعتزلة: إن الإنسان يحس من نفسه التفرقة بين الحركة الاضطرارية، والحركة الاختيارية، فيفرق بين حركة المرتعش وحركة الماشي، ويحس بأن الثانية باختياره دون الأولى، فإنه إذا أراد الحركة تحرك، وإذا أراد السكون سكن، وكل ذلك يقع منه بحسب الدواعي والصوارف، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة، فلولا صلاحية قدرة الإنسان لإيجاد ما أراد لما أحس من نفسه ذلك[1].

وقد ذكر القاضي عبد الجبار أن هذه الطريقة هي الطريقة المعتمدة عند المعتزلة، فقال: "طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها.

**وتحريرها:** هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا، وصارفنا مع سلامة الأحوال إما محققًا، وإما مقدرًا، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها؛ لأن هذه الطريقة تثبت احتياج الشيء إلى غيره، كما يعلم احتياج المتحرك إلى الحركة، والساكن إلى السكون، وهذه هي الدلالة المعتمدة"[2].

فإذا حصلت أفعال الإنسان على حسب قصده ومقتضى إرادته، دل هذا على أنها من إحداثه وخلقه[3].

**أما الطريقة الثانية:**

فهي طريقة الإلزام على من قال بأن الله – تعالى – هو الخالق لأفعال العباد، وقد رأى المعتزلة أنه يجب القول بأن الله تعالى غير خالق لأفعال العباد، وإنما هم المحدثون والخالقون لها للأسباب الآتية:

---

(1) انظر: نهاية الإقدام (ص79)، وشرح العقائد النسفية (ص97).

(2) عبد الجبار: شرح الأصول (336، 337)، وانظر المغني (ج8 المخلوق ص 13 وما بعدها).

(3) انظر الباقلاني: الإنصاف (ص 153).

**1- استحقاق المدح والذم:**

فإننا نفصل بين المحسن والمسيء، وبين حسن الوجه وقبيحه، فنحمد المحسن على إحسانه، ونذم المسيء على إساءته، ولا يجوز ذلك في حسن الوجه وقبيحه، ولا في طويل القامة وقصيرها، فلا يجوز منا أن نقول للطويل لم طالت قامتك، ولا للقصير لم قصرت، ولكن يحسن منا أن نقول للظالم: لم ظلمت؟ وللكاذب: لم كذبت؟

فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بنا، وموجودة من جهتنا، وإلا لما كان هناك معنى للمدح وللذم؛ لأن الواحد منا لا يمدح ولا يذم على فعل غيره، بل على فعل نفسه، ولو لم تكن هذه الأفعال أفعالنا لما استحق أحدنا المدح أو الذم [1].

وقد قال القاضي عبد الجبار في رده على من قال: إن الله هو الخالق لأفعال العباد:

"فلو كان – تعالى – هو الخالق لفعلهم لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبيحه، والمدح على حسنه؛ لأن استحقاق المدح والذم على فعل الغير لا يصح، ولا فرق بين من اعتقد حسن ذلك، وبين من اعتقد ذم الجماد والأعراض ومدحهما لما يقع منه – تعالى – من الأفعال"[2].

**2- تبرير إرسال الرسل:**

ويرى المعتزلة أنه إذا كان الله تعالى خالقًا لأفعال العباد لم تكن هناك فائدة من إرسال الرسل؛ لأن للكافر أن يحتج على الرسول، فيقول له: كيف تدعونا إلى الإيمان، ومن أرسلك إلينا أراد منا الكفر، وخلقه فينا، ونحن لا يمكننا الانفكاك عنه؟[3].

ويمكن أن يحتج الكفار أيضًا على الرسول فيقولون له: إلى ماذا تدعونا إليه؟ إن كنت تدعونا إلى ما خلقه الله فينا، فإن ذلك لا فائدة فيه، ولا معنى له؛ لأن الموجود لا يجوز أن

(1) عبد الجبار: شرح الأصول (ص 332).

(2) عبد الجبار: المغني (ج8 المخلوق ص 193).

(3) شرح الأصول الخمسة (ص334).

يدعى إليه، وإن كنت تدعونا إلى ما لم يخلقه الله فينا، فإن ذلك مما لا نطيقه ولا نتمكن منه[1].

**يقول القاضي عبد الجبار في كتابه المخلوق:**

"إنه لو كان هو الخالق لأفعال العباد، لم يكن لبعثة الأنبياء وجه، وذلك لأنه – تعالى – هو الذي يخلق في المبعوث إليهم ما شاء وأراد، فإن خلق فيهم الكفر، لم يكن لدعائه إياهم إلى الإيمان معنى؛ لأن الموجود لا يجوز أن يدعى إليه، كما لا يجوز من الحكيم أن يدعو الغير إلى فعل ما لا يمكنه الانفكاك من ضده، وفي حسن بعثة الأنبياء دلالة على بطلان قولهم "[2].

**3- مشروعية التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب:**

ويرى المعتزلة أن الله – تعالى – لو كان خالقًا لأفعال العباد، وكان العباد لا فعل لهم، بطل التكليف، والوعد والوعيد، والثواب والعقاب.

وذلك لأن التكليف طلب؛ إذ هو متوجه للعبد بـ"افعل" ، أو "لا تفعل" ، والطلب يستدعي مطلوبًا ممكنًا من المطلوب منه، وإذا لم يتصور منه قدرة على الفعل وفَعل بطل الطلب، فبطل التكليف.

والوعد والوعيد مقرون كل منهما بالتكليف، والجزاء مقدر على الفعل، أو الترك، فلو لم يكن للعبد قدرة على الفعل، ولم يحصل منه فعل؛ لبطل الوعد والوعيد والثواب والعقاب[3].

**4- نفي الظلم و القبائح عنه تعالى:**

وأخيرًا يرى المعتزلة أن الله – تعالى – لو كان خالقًا لأفعال العباد، وفيها ما هو ظلم وكفر وكذب، وكل ما هو قبيح وشر، لكان الله – تعالى – ظالمًا مرتكبًا للقبائح والشرور، يقول القاضي عبد الجبار:

"وأحد ما يدل على أنه – تعالى – لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد، هو أن في أفعال

---

(1) شرح الأصول (ص 335).

(2) المغني (جـ8 المخلوق ص 217).

(3) انظر نهاية الإقدام ص 83، 84 والإنصاف ص 155 وشرح العقائد النسفية ص 97.

العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان الله – تعالى – خالقًا لها لوجب أن يكون ظالمًا وجائرًا – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا – "[1].

وقد استدل القاضي عبد الجبار على أن الظالم هو من فعل الظلم فقال، "إن قولنا: فاعل للظلم، وقولنا ظالم واحد، بدليل أنه لا فرق بين أن يقول القائل: فلان فاعل للظلم، وبين أن يقول: إنه ظالم، حتى لو قال: فلان ظالم، وليس بفاعل للظلم لتناقض الكلام، وهذه أمارة اتفاق اللفظين في المعنى "[2].

"ولو كان الله – تعالى – هو الخالق لأفعال العباد لوجب أن يشتق له من الأسماء والأوصاف ما يجري على الفاعل من حيث فعل ..... وهذا يوجب وصفه تعالى – بأنه ظالم وجائر بما فعله في العباد، وقائل ومتكلم ومجبر بما فعله جبرًا، وذلك فاسد، فيجب القضاء بأنه لم يخلق أفعالهم أصلاً"[3].

وقد نقض أهل السنة قول المعتزلة هذا، فقالوا: إننا وجدنا الله – تعالى – أخبرنا بأنه يكيد، ويستهزئ وينسى من نسيه، وهذه أفعال فعلها الله – تعالى – ولا يجوز أن يسمي الله – تعالى – باسم من هذه الأفعال، فلا يقال ماكر من أجل أنه يمكر، ولا يسمى بمستهزء من أجل أنه يستهزئ بهم.

وإذا كان ذلك كذلك فإنه لا يجوز أن يسمى الله – تعالى – باسم من كل فعل فعله، ولا يسمى ظالمًا ولا كافرًا ولا كاذبًا من أجل خلقه الظلم والكفر والكذب؛ لأنه تعالى لم يسم نفسه بذلك[4].

**وقد رد الأشعري على المعتزلة فقال:** إن الله تعالى لم يكن جائرًا بخلقه الجور في العباد، ولا

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص 345.

(2) شرح الأصول ص 349.

(3) المغني ج8 المخلوق ص 227.

(4) انظر: ابن حزم الفصل ج3 ص73 والباقلاني: الإنصاف ص155.

ظالمًا بخلقه الظلم فيهم؛ لأنه تعالى خلق الجور جورًا لهم لا له، والظلم ظلمًا لهم لا له، وقد استدل على ذلك بأن الله تعالى خلق الإرادة والشهوة في العباد، ولم يكن بذلك مريدًا مشتهيًا، فكذلك لم يكن الله – تعالى – بخلقه الجور والظلم في العباد جائرًا ظالمًا[1].

**أدلة المعتزلة السمعية**

وبعد أن أقام المعتزلة مذهبهم على دعائم من العقل راحوا يلتمسون له الأدلة من القرآن الكريم، يقوون بها مذهبهم، ويسندون بها رأيهم في أن الله – تعالى – غير خالق لأفعال العباد، وإذا لم يكن الله – تعالى – خالقًا لها، والفعل لا بد له من فاعل، فالعباد هم الفاعلون والمحدثون والخالقون لهذه الأفعال.

وقد استند المعتزلة في هذا إلى آيات متعددة، رأوا أنها تشهد لمذهبهم، ولكنهم حينما كانوا يوردون تلك الآيات، فإنهم لا يوردونها على سبيل الاستدلال والاحتجاج.

يقول القاضي عبد الجبار:

"إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة متعذر؛ لأنا ما لم نعلم القديم – تعالى – وأنه عدل حكيم، لا يظهر المعجزة على الكذابين، لا يمكننا الاستدلال بالقرآن، وصحة هذه المسائل كلها مبنية على هذه المسألة.

ولأن إثبات المحدث في الغائب ينبني على إثبات المحدث في الشاهد؛ إذ الطريق إلى ذلك ليس إلا أن يقال: قد ثبت أن هذه التصرفات محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها في الحدوث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث وفاعل، وهذه الأجسام كلها محدثة فلا بد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله – تعالى – فكيف يستدل بالسمع على هذه المسألة والحال ما ذكرناه"[2].

ولذلك، فإنهم لا يوردون تلك الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج، وإنما يوردونها

---

(1) الأشعري: اللمع ص 79.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول ص 355.

على أن أدلة القرآن الكريم موافقة لأدلة العقل ومقررة له[1].

فمن هذه الآيات:

**1- قوله تعالى: ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ [الملك:3]:**

قالوا: إن في هذه الآية دلالة على أن الله – تعالى – ليس خالقًا لأفعال العباد إذ إن الله – تعالى – نفى التفاوت عن خلقه، وفي أفعال العباد القول بالتثليث، والتثنية والتوحيد، ولا شيء في التفاوت أعظم من ذلك، فيجب نفي كونه – تعالى – خالقًا لها[2].

وقد وجه الأشعري النقض الشديد إلى المعتزلة، واتهمهم بسوء الفهم، لهذه الآية، وأنه لا احتجاج لهم بها في إثبات مدعاهم بأن الله – تعالى – لا يخلق أفعال العباد.

فقد قال تعالى: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا﴾ [الملك:3] ،أي: واحدة فوق الأخرى. ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾ يعني السموات؛ لأنه قال: ﴿فَارْجِعِ الْبَصَرَ﴾ بعد ذكر السموات ﴿هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ يعني من شقوق، والكفر لا شقوق فيه، ولم يذكر الله – تعالى – الكفر، ولا أفعال العباد في هذه الآية، حتي يكون للمعتزلة في ذلك حجة[3].

وقد رأى أبو بكر الباقلاني أن أول الآية حجة على المعتزلة لا لهم، لأن الله – تعالى – قال: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾ [الملك:2]، وبين الموت والحياة تفاوت، وهو خالق الجميع لا خالق لذلك غيره.

فكذلك كفر الكافرين، وإيمان المؤمنين، وإن كان بينهما تفاوت في الحكم فليس بينهما تفاوت في الإيجاد والاختراع، وإحكام الخلق، وإذا كان ذلك كذلك فإن الآية تكون حجة على المعتزلة لا لهم[4].

---

(1) نفس المرجع والصفحة.

(2) نفس المرجع السابق والصفحة وانظر المغني ج8 ص 257، 258.

(3) الأشعري اللمع ص 85 والابانة ص 51.

(4) الباقلاني: الإنصاف ص 151.

**2- قوله – تعالى – : ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ﴾[السجدة:7]:**

وفي هذه الآية قرءتان مشهورتان: إحداهما أحسن كل شيء خلقه بإسكان اللام، فيكون خلقه بدلا من كل شيء، والقراءة الأخرى بفتح اللام (1).

ويرى القاضي عبد الجبار أن كل واحدة من القراءتين تدل على أن أفعال العباد لم يخلقها الله تعالى، يقول:

"وكلا القراءتين تدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم: ووجه الاستدلال به أنه لا يخلو، إما أن يكون المراد به، أن جميع ما فعله الله – تعالى – فهو إحسان، أو المراد به أن جميعه حسن، لا يجوز أن يكون المراد به الإحسان؛ لأن في أفعاله – تعالى – ما لا يكون إحسانًا كالعقاب، فليس إلا أن المراد به الحسن على ما نقوله"(2).

"وما من شيء خلقه الله – تعالى – إلا وهو مرتب على ما اقتضته الحكمة وأوجبته المصلحة"(3).

وإذا ثبت هذا، ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى (4).

وقد رأى الأشعري أنه ليس للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية، وقال: إنهم أولوها تأويلاً غير صحيح، وإنما معناها: أنه يحسن الخلق، كما يقال: فلان يحسن الصياغة، أي يعلم كيف يصوغ، فأخبر – تعالى – أنه يعلم كيف يخلق الأشياء، وإن كان ذلك كذلك، فالآية ليست حجة للمعتزلة، وليس لهم فيها ما يحتجون به على ما ذهبوا إليه(5).

---

(1) ابن حزم: الفصل جـ3 ص65، 66.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول ص357.

(3) الزمخشري: الكشاف جـ3 ص 402.

(4) عبد الجبار: شرح الأصول ص 357.

(5) الأشعري: اللمع ص 85.

وقد رد القاضي عبد الجبار على من تأول ﴿أَحۡسَنَ﴾ على معنى علم وقال: إن هذا التأويل للآية غير صحيح، لأنه ليس سائغًا من حيث اللغة.

يقول عبد الجبار: "فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿أَحۡسَنَ﴾ أي علم، كما يقال: فلان يحسن اللغة والنحو والتصريف والطب وغير ذلك؟

قلنا: هذا لا يصح؛ لأن ﴿أَحۡسَنَ﴾ بمعنى علم لم يجئ، وإن جاء مضارعه وليس يمتنع أن يستعمل مضارع ما لم يستعمل ماضيه ...

وأن الذي يسوق إلى إفهام السامعين من قوله ﴿أَحۡسَنَ﴾ ليس إلا الحسن على ما ندعيه، فيجب أن يحمل عليه؛ لأن كلام الله – تعالى – مهما أمكن حمله على ظاهره لا يعدل عنه إلى غيره"[1].

**3- قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقۡنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلۡأَرۡضَ وَمَا بَيۡنَهُمَا بَٰطِلٗاۚ﴾ [ص:27]**

قالوا: إن الله – تعالى – قد نفى أن يكون في خلقه الباطل، ولو كان – تعالى – قد خلق أفعال العباد لوجب أن يكون الباطل الذي فيها من خلقه، بل تكون الأباطيل كلها من قبله، فيكون مبطلاً كاذبًا – تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا –[2].

ولكن الأشعري رأى أنه ليس للمعتزلة أن يحتجوا بهذه الآية، إذ ليس فيها ما يدل على أن الله – تعالى – لم يخلق أفعال العباد.

لأن الله – تعالى – قال: ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ﴾ [ص:27]، فدل على أن المعنى: ما خلقتهما وما بينهما، وأنا لا أثيب من أطاعني، ولا أعاقب من عصاني وكفر بي؛ لأن الكافرين ظنوا أنهم لا يعادون، ولا لهم رجعة فيعاقبون، فبين تعالى أنه ما خلق الخلق إلا ومصير بعضهم إلى

(1) عبد الجبار: شرح الأصول ص357.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول ص 362 وانظر المغني ج8 المخلوق ص 262، 263.

ثواب، ورجوع بعضهم إلى عقاب [1].

وإذا كان ذلك كذلك، فليس في الآية ما يدل على أن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، وليس فيها ما يمكن للمعتزلة أن يحتجوا به على مدعاهم.

**4- قوله تعالى: ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾ [الأحقاف:14/ والواقعة : 24]وقوله تعالى: ﴿هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ﴾[الرحمن:60]:**

يقول القاضي عبد الجبار: "فلولا أن نعمل ونصنع، وإلا لكان هذا الكلام كذبًا، وكان الجزاء على ما يخلقه فينا قبيحًا"[2].

**تأويل المعتزلة للآيات التي تخالف مذهبهم في أفعال العباد:**

ولكن المعتزلة اصطدموا بآيات أخرى تنص صراحة على أن الله – تعالى – خالق كل الأشياء، ومنها أفعال العباد، هنا نرى المعتزلة يلجأون – كما هي العادة – إلى التأويل، لكي يجعلوا الآيات التي تخالف مذهبهم على وفاق معهم، أو على الأقل بحيث لا تصادم آراءهم.

**فمن هذه الآيات التي تصرح بأن الله – تعالى – هو الخالق لكل شيء: خير أوشر، جميل وقبيح:**

**1- قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمۡۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[الأنعام:102]:**

وبما أن ظاهر هذه الآية ينص صراحة على أن الله – تعالى – خالق كل شيء، وبالتالي فهو خالق لأفعال العباد خيرها وشرها، فقد أوجب المعتزلة صرف النص عن ظاهره، وتأويله بما يتفق مع مذهبهم الذي توصلوا إليه عن طريق العقل.

فيقول القاضي عبد الجبار في رده على من استشهد بهذه الآية على أن الله – تعالى – خالق لأفعال العباد: "إن هذا الظاهر متروك بالاتفاق؛ لأنه – تعالى – من الأشياء، ولم يخلق نفسه، فلا يمكن التعلق بظاهر هذه الآية، وعلى أن هذه الآية وردت مورد التمدح، ولا مدح بأن

(1) الأشعري: اللمع ص 86.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول ص 361 وانظر تنزيه القرآن عن المطاعن ص 411.

يكون الله – تعالى – خالقًا لأفعال العباد فيها الكفر والإلحاد والظلم، فلا يحسن التعلق بظاهره، فإذا عدلتم عن الظاهر فأخذتم بالتأويل فلستم بالتأويل أولى منا، فنتأوله على وجه يوافق الدليل العقلي، فنقول:

" إن المراد به النص: الله خالق كل شيء، أي معظم الأشياء والكل يُذكر، ويراد ما ذكرنا قال الله – تعالى – في قصة بلقيس ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:23] مع أنها لم تؤت كثيرًا من الأشياء "(1).

وقد قال أبو هاشم: "إن التعارف في استعمال هذه اللفظة قد جرى بمعنى التكثير والمبالغة كقوله تعالى – ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾، وقوله: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾[الأحقاف:25]، وكقول الرجل: أكلنا كل شيء، وعندنا كل خير، وعلى هذا خاطب الله عز وجل العرب، وإنما أراد ما هو من فعله – تعالى – دون الظلم والفساد وغير ذلك "(2).

ويرى القاضي عبد الجبار أنه يمكن تأويل الآية من وجه آخر، فيقال: إن المراد ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ مما يوصف بأنه مخلوق، لأن كل ذلك من قبل الله تعالى، وهذا كقول القائل: أكلت كل شيء يريد مما يصح كونه مأكولا.

وليس كذلك أفعال العباد، فإنها لا تدخل تحت هذا الوصف، ومعنى هذا، أن هذه الآية ومثلها، وإن كان فيها ما يدل على العموم، وهو لفظ "كل" إلا أنها مخصوصة بما يصح أن يتعلق به خلق الله (3).

ويرى القاضي عبد الجبار أنه يمكن أيضًا تأويل الآية من وجه آخر، فيؤول الخلق على معنى التقدير، ويحمل قوله تعالى: ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ على أن المراد به أنه مقدّر كل شيء، إذ لا يمتنع أن يكون الله – تعالى – مقدّرًا لأفعال العباد، وإن لم تكن من فعله، يقول عبد الجبار:

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول ص 283 وانظر تنزيه القرآن عن المطاعن ص 364.

(2) عبد الجبار المغني: ج8 المخلوق ص310.

(3) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص 143.

"وقيل أيضًا: إن المراد قدر الأشياء لا أنه أوجدها وأحدثها، فما هو من فعله قد قدره، وما ليس من فعله قدره أيضًا بأن بين أحواله، وذلك كقوله – تعالى – ﴿ إِلَّا ٱمْرَأَتَهُۥ قَدَّرْنَآ ۙ إِنَّهَا لَمِنَ ٱلْغَٰبِرِينَ ﴾[الحجر:60] والمراد الإخبار عن حالها"[1].

**2- قوله تعالى ﴿أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: 96/95].**

وفي هذه الآية ما ينص صراحة على أن الله – تعالى – خالق للعباد ، ولأعمالهم، وفي هذه الآية ما ينص صراحة على أن الله – تعالى – لا يجوز أن يكون خالقًا لأفعال العباد.

وهنا نرى المعتزلة أيضًا يقولون: إنه لا يجوز حمل هذه الآية على ظاهره، وإنما يجب صرفها عن ظاهرها، وتأويلها على وجه يوافق الدلالة العقلية.

فقالوا: إن المراد وما تعملون فيه، ورأى المعتزلة أن هذا التأويل سائغ في اللغة، وقد ورد في كتاب الله – تعالى –، قال – تعالى –:﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ ﴾ [سبأ:13] ، والمراد العمل في المحاريب، وقال تعالى:﴿فَإِذَا هِىَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ ﴿١١٧﴾﴾[الأعراف:117]، يعني العصا، أي ما يأفكون فيه، دون كذبهم.

وقال أهل اللغة: فلان يعمل الأبواب والحصر، وفلان يعمل الطين، أي يعمل فيها، فكذلك قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ذكر تعالى العمل وأراد به المعمول فيه من الخشب والحجارة التي تتخذون منها أصنامًا تعبدونها، فالأصنام من خلق الله – تعالى – وإنما عملهم نحتها وتسويتها [2].

**تأويل الهداية والتوفيق والإضلال والخذلان والختم والطبع على القلوب:**

ورد في القرآن آيات كثيرة تصرح بظاهرها بأن الهداية من الله – تعالى – وكذلك الإضلال،

---

(1) المرجع السابق ص 135.

(2) انظر: عبد الجبار: شرح الأصول ص382 والمغني ج8 المخلوق ص 308، 309 وتنزيه القرءان عن المطاعن ص 354 والشريف المرتضي: الأمالي ج2 ص 236.

والتوفيق، والخذلان، والختم والطبع على القلوب، فرأى المعتزلة أن ظاهر هذه الآيات مناقض لمبدأ العدل الآلهي، ولفكرة الحرية التي تترتب عليها المسؤولية والثواب والعقاب؛ لذلك أوجبوا صرف هذه الآيات عن ظاهرها وتأويلها حتى لا تتصادم مع ما ذهبوا إليه، مِن أن الإيمان والكفر والطاعة والمعصية هي من فعل العباد أنفسهم، وليس من خلق الله تعالى فيهم.

## أولاً: الهداية.

فأما الهداية، فقالوا: إنها على معنى التسمية والحكم [1]، أوالإرشاد وإبانة الحق والدعاء إليه، وليس المراد بها خلق الهداية في القلوب [2].

ويرى القاضي عبد الجبار أن هناك هداية عامة، وهداية خاصة، يقول: "إنه تعالى هدى الخلق بالأدلة والبيان، ويهدي من آمن بالثواب خاصة"[3].

## ثانيًا: الإضلال.

وأما الإضلال، فقد أولوه على معان، فقال بعضهم: يقال أضل عبده إذا سماه ضالاً، أو أخبر أنه ضال، أو حكم بأنه ضال، وإذا قيل: إن الله تعالى أضلهم، فإن معنى ذلك أنه سماهم ضالين، أو حكم بأنهم ضالون، أو أخبر بأنهم ضالون [4].

وقال بعضهم: " إذا قيل: أضل الله عبدًا، فإن معنى ذلك أنه جازاه على ضلالته[5].

يقول عبد الجبار: " ولا نقول إنه يضل عن الدين بأن يخلق الضلال فيهم، ولا أنه يريده، ولا أنه يدعوهم إليه؛ لأن ذلك هو الذي يليق بالشياطين والفراعنة، وإنما قال – تعالى –:

---

(1) مقالات الإسلاميين جـ1 ص 260 وشفاء العليل ص 82.

(2) أصول الدين ص 141 والإرشاد ص 211، 212.

(3) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 20، وانظر أيضًا ص 70، 207.

(4) أصول الدين ص 141 والفصل في الملل والنحل جـ3 ص 49.

(5) أصول الدين ص 141.

﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرًا﴾[البقرة:26]، وأراد يعاقب بالكفر به﴿ وَيَهْدِى بِهِۦ كَثِيرًا ﴾أي يثيب بالإيمان به كثيرًا(1).

وقد وجه أهل السنة النقض إلى المعتزلة، وقالوا: إنهم أخطأوا في تأويلهم من طريق اللغة، ومن طريق المعنى.

أما من طريق اللغة، فلأن من سمى غيره ضالًا، أو نسبه إلى الضلال، فإنما يقال فيه: إنه ضلله بالتشديد، ولا يقال أضله، يقول الأشعري:

"ويقال لهم: ما معنى قول الله عز وجل:﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[إبراهيم:27]فإن قالوا: معنى ذلك أنه يسميهم ضالين، ويحكم عليهم بالضلال. قيل لهم: فمن أين وجدتم في لغة العرب أن يقال: أضل فلانًا، أي سماه ضالا؟

فإن قالوا: وجدنا القائل يقول: إذا قال رجل لرجل ضالٌ، وقد ضللته. قيل لهم: وجدنا العرب يقولون ضلل فلانا فلانا إذا سماه ضالا، ولم نجدهم يقولون: أضل فلان فلانا بهذا المعنى، فلما قال الله – عز وجل –﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾ لم يجز أن يكون معنى ذلك الاسم والحكم، وإذا لم يجز في لسان العرب أن يقال: أضل فلانا فلانا إذا سماه ضالا، بطل تأويلكم إذ كان بخلاف لسان العرب"(2).

ويقول ابن قيم الجوزية: "وليس في لغة أمة من الأمم فضلاً عن أفصح اللغات، وأكملها هداه سماه مهتديا، وأضله سماه ضالا، وهل يصح أن يقال: علمه إذا سماه عالما ، وفهمه إذا سماه فهما"(3).

وأما من جهة المعنى، فلو كان الإضلال من الله – تعالى – على معنى التسمية والحكم؛ لوجب أن يقال: إن النبي ﷺ قد أضل الكفرة؛ لأنه سماهم ضالين، وحكم بضلالتهم،

(1) تنزيه القرآن عن المطاعن ص 20.

(2) الأشعري: الإبانة ص 59.

(3) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص 82.

ووجب أن يقال: (إن الكفرة والشياطين قد أضلوا المؤمنين والأنبياء؛ لأنهم سموهم ضالين، وإذا لم يجز هذا بطل أن يكون معنى ﴿وَيُضِلُّ ٱللَّهُ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ الحكم والتسمية[1].

وكذلك لو كان الإضلال من الله – عز وجل – بمعنى العقاب على الضلالة؛ لكان كل من أقام الحد على الزاني والسارق والقاتل والقاذف، وشارب الخمر قد أضلهم؛ لأنه جازاهم على ضلالتهم وفسقهم[2].

**ثالثًا: التوفيق:**

وقالوا في التوفيق: إنه توفيق عام يكون بإظهار الآيات، وإرسال الرسل، وإنزال الكتب [3].

**رابعًا: الخذلان:**

وقالوا في الخذلان: إن معناه التسمية، والحكم بأنهم مخذولون[4].

ومنهم من قال: الخذلان معناه: التخلية، أي تخلية الله – تعالى – إياهم والكفر [5].

**خامسًا: الختم والطبع على القلوب:**

وأما آيات الختم والطبع على القلوب، فقد اختلفوا فيها " فذهبت طائفة من البصريين إلى حملها على تسمية الرب – تعالى – الكفرة بنبذ الكفر والضلال "[6].

وقال آخرون: إن الختم والطبع على القلوب علامة وسمة تعرف الملائكة بها أهل الولاية من أهل العداوة، وليس ذلك بمانع لهم من الإيمان، قال تعالى: ﴿فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء:46] ،ولو كان مانعًا لمنع القليل، كما يمنع الكثير[7].

---

(1) الأشعري: الإبانة ص 59.

(2) البغدادي أصول الدين ص 142.

(3) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 411.

(4) الأشعري: مقالات الإسلاميين جـ1 ص 265.

(5) الأشعري: الإبانة ص 57.

(6) إمام الحرمين: الإرشاد ص 57.

(7) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص 14، 108 والأشعري: مقالات الإسلاميين جـ1 ص259 وإمام

**موقفهم من الأحاديث النبوية في القدر:**

وأما الأحاديث النبوية التي تثبت القدر السابق، وأنه ليس للإنسان في فعله صنع، وأنه مكتوب عليه السعادة أو الشقاوة، وأن كل شيء في العالم يجري على حسب المقادير الإلهية، ولا يستطيع الناس الخروج عنها، فقد رفضها المعتزلة إذا لم يجدوا لها تأويلا من حيث اللغة.

وقد رفضوا حديث حج آدم موسى الذي رواه أبو هريرة – رضي الله عنه – عن النبي ﷺ حيث قال: "احتج آدم وموسى، فقال موسى: يا آدم أنت أبو البشر الذي خلقك الله بيده، ونفخ فيك من روحه: وأسجد لك ملائكته، فلماذا أخرجتنا ونفسك من الجنة؟

فقال له آدم: أنت موسى الذي كلمك الله تكليما، وكتب لك التوراة. قال: فبكم تجد الذنب الذي عملت مكتوبا علي قبل أن أعمله. قال بأربعين سنة. قال: فحج آدم موسى "[1].

رفض المعتزلة هذا الحديث؛ لأنه يصادم مذهبهم، ولا يحتمل التأويل، يقول عبد الجبار مبينًا موقف المعتزلة من هذا الحديث:

" أما من يروون من قصة آدم وموسى – عليهما السلام – فقد دفعه شيوخنا – رحمهم الله – ؛ لأنه لا يحتمل التأويل، إذ العقل يمنع من القول بأن العاصي لا يلام "[2].

وطعن النظام في حديث ابن مسعود – رضي الله عنه – "الشقي من شقي في بطن أمه، والسعيد من سعد في بطن أمه" وقال: إنه كذب به على النبي ﷺ [3].

ولكن القاضي عبد الجبار رأى أنه يمكن الأخذ بهذا الحديث وقبوله، لأنه يحتمل التأويل، وقد أول لفظ "أمه" في الحديث " الشقي من شقي في بطن أمه" بالنار، وقال: إن المعنى: الشقي من شقي في النار، وبهذا يكون النبي ﷺ قد جعل النار أمّا للداخل فيها، كما قال –

---

الحرمين: الإرشاد ص 214.

(1) صحيح البخاري: ج6/ ص2439 ح6240.

(2) عبد الجبار : المغني ج8 المخلوق ص 334.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل ج1 ص 60. والحديث أخرجه الطبراني في المعجم الكبير: ج3/ ص176 ح3040.

تعالى - ﴿ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَٰزِينُهُۥ ﴿٨﴾ فَأُمُّهُۥ هَاوِيَةٌ ﴾ [القارعة:9/8]،ونحن هنا نتسائل: ماذا يفعل القاضي عبد الجبار في قوله ﷺ ( السعيد من سعد في بطن أمه)؟ فهل يقول: السعيد من سعد في النار؟ أو أنه يؤول ذلك بتأويل آخر حسب ما يشاء له الهوى؟!!

**الشرور التي تقع في الطبيعة:**

ومن مبدأ العدل عند المعتزلة أن الله تعالى، كما لم يخلق أفعال العباد؛ لأن فيها الخير والشر، لو خلق الشر لكان شريرًا، فكذلك لم يخلق تلك الشرور والأضرار التي تقع في هذا العالم؛ لأن فعل الله – تعالى – وتأثيره في العالم إنما يدور حول "الصلاح والأصلح" وكل ما يخالف ذلك لا يمكن أن يكون مخلوقا لله – تعالى – .

يقول الشهرستاني: "قالت المعتزلة: الحكيم لا يفعل فعلا إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل أحد أمرين: إما أن ينتفع، أو ينفع غيره، ولما تقدس الرب – تعالى – عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره.

فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح، ثم الأصلح: هل تجب رعايته؟.

قال بعضهم: تجب رعايته كرعاية الصلاح، وقال بعضهم: لا يجب، إذ الأصلح لا نهاية له، فلا أصلح إلا وفوقه أصلح منه"(1).

وإذا كانت أفعال الله – تعالى – تدور حول فكرة "الصلاح والأصلح" فالشرور والأضرار التي تقع في العالم لا يمكن أن تضاف إليه – تعالى – على سبيل الخلق؛ ولأنه – تعالى – لو كان يفعل الشر لكان شريرًا.

يقول عبد الجبار: " إن سأل سائل فقال: أتقولون: إن الله – سبحانه – خلق الخير والشر؟

قيل له: يقال إنه خلق الخير والشر على ضربين: ضرب قبيح، فهذا لا يضاف إليه – جل ثناؤه – وقد يقال: في الشدائد والأمراض: إنها شر توسعا، فيجوز أن تضاف إليه.

وقد وصف – عز وجل – عذاب النار بأنه شر مجازًا، وهو في الحقيقة عدل وحكمة، فأما أن

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 397، 398.

يكون شرًا، فلا، ولو كان تعالى يفعل الشر في الحقيقة لوجب كونه شريرًا "[1].

وكلما اصطدم المعتزلة بآية تثبت خلق الله – تعالى – للشر اتجهوا إلى تأويلها، فالله – تعالى – يقول ﴿قُلۡ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلۡفَلَقِ ۝١ مِن شَرِّ مَا خَلَقَ ۝٢﴾[الفلق 2/1]. وهذا يعني أن الله – تعالى – خالق لبعض الشرور التي تقع في العالم.

وهنا يلجأ المعتزلة إلى تأويل الآية بما يتفق ومذهبهم، أو على الأقل بحيث يجعلها لا تصادم مذهبهم، يقول القاضي عبد الجبار: "مسألة: وربما قيل في قوله – تعالى – ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ إن ذلك يدل على أن الشر من قبله، كما أن الخير من قبله.

وجوابنا: أنه لو كان كما قالوا لوجب أن يكون شريرًا لكثرة الشر الذي يقع منه، وأن يوصف بأنه من الأشرار، فالمراد من شر خلقه، فالشر يضاف إلى خلقه لا إليه – تعالى الله عن ذلك – وفي جملة ما خلق ما يكون الشر منه كالحيات والعقارب وغيرهما"[2].

وقد لجأ بعض المعتزلة إلى التصرف في قراءة الآية، فقرأها هكذا: **" من شرٍ ما خلق"** بتنوين الراء في" شرٍ"، وجعل "ما" بعدها حرف نفي، ويكون معنى الآية: أعوذ بالله من شر لم يخلقه: بل هو من خلق الإنسان، أو الحيوان أو غيرهما[3].

(1) عبد الجبار: المغني ج8 المخلوق ص 322.

(2) عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص 488 وانظر الزمخشري: الكشاف ج4 ص 655.

(3)الزمخشري: الكشاف ج4 ص 655.

## المذهب الثاني: الأشاعرة

أراد الأشاعرة أن يسلكوا مسلكا وسطًا، فلم ينفوا قدرة الإنسان نفيًا باتًا، كما فعل الجبرية، ولم يقولوا: إن العباد خالقون لأفعالهم، كما فعل المعتزلة.

ورأوا أن القول بالجبر سيؤدي إلى إنكار ما يحسه الإنسان من التفرقة بين الحركة الاضطرارية، والحركة الاختيارية، وهو يحس أن له مدخلًا في الثانية دون الأولى.

وكذلك رأوا أن القول بأن العبد خالق لأفعاله يؤدي إلى أن يكون هناك شركاء خالقون يزاحمونه ويشاركونه تعالى في أخص صفة له، وهي القدرة والاختراع، وهذا ينافي مبدأ التوحيد الذي يقرر أن الله – تعالى – واحد في ذاته، وفي صفاته، وفي أفعاله.

ومن أجل هذا رأى الأشاعرة أن الحق هو التوسط، والقول بأن الله – تعالى – خالق لجميع أفعال العباد، لا خالق لها غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم. ويقرر الأشاعرة أن هذا هو مذهب السلف وأهل السنة والجماعة،.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: "ومذهب أهل السنة والجماعة أن الله – تعالى – هو الخالق وحده، ولا يجوز أن يكون خالق سواه، فإن جميع الموجودات من أشخاص العباد وأفعالهم وحركات الحيوانات قليلها وكثيرها، حسنها وقبيحها خلق الله – تعالى – لا خالق لها غيره، فهي منه خلق وللعباد كسب"(1).

ويقول البغدادي: "واختلفوا في أكساب العباد، وأعمال الحيوانات على ثلاثة مذاهب:

**أحدها قول أهل السنة**: إن الله – عز وجل – خالقها، كما أنه خالق الأجسام والألوان والطعوم والروائح، ولا خالق غيره، وإنما العباد مكتسبون لأعمالهم"(2).

ويقول إمام الحرمين: "اتفق سلف الأمة قبل ظهور البدع والأهواء على أن الخالق رب العالمين، لا خالق سواه، ولا مخترع إلا هو، فهذا مذهب أهل الحق، فالحوادث كلها حدثت

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص 144.

(2) البغدادي: أصول الدين ص 134.

بقدرة الله – تعالى – ولا فرق بين ما تعلقت قدرة العباد به، وبين ما تفرد الرب بالاقتدار عليه، ويخرج من مضمون هذا الاصل، أن كل مقدور لقادر، فالله قادر عليه، وهو مخترعه ومنشؤه"(1).

ويقرر ابن حزم أن القول بأن الله – تعالى – خالق لجميع أفعال العباد هو مذهب أهل السنة كلهم، فيقول: "اختلفوا في خلق الله – تعالى – لأفعال العباد: فذهب أهل السنة كلهم، وكل من قال بالاستطاعة مع الفعل إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله – عز وجل – في الفاعلين لها"(2).

والذي دعا الأشاعرة إلى القول بأن الله – تعالى – خالق لأفعال العباد كلها سواء كانت اضطرارية، أو اختيارية، هو أنهم رأوا أن قدرة الله – تعالى – عامة شاملة لجميع المقدورات أي الممكنات، والموجودات كلها – عدا الله – تعالى – من الممكنات، فهي إذن من المقدورات التي تشملها قدرته تعالى (3).

فقدرته – تعالى – عامة شاملة لجميع الموجودات المحدثات، لا تختص بموجود دون موجود؛ لأنه ليس لها صلاحية مخصوصة مقصورة على وجه من وجوه الفعل دون وجه، كقدرة العبد التي لم تشمل جميع الموجودات، ولذلك فلا تصلح لإيجاد الجوهر وكل عرض، بل هي مقصورة على حركات مخصوصة. وأما القدرة الإلهية فليس لها تلك الصلاحية، وإنما صلاحيتها الوجود(4).

ولذلك فهي تشمل كل الموجودات المحدثات من السماوات والأرضين، وما فيهما من الملائكة والإنسان والحيوان. وكل ما يصدر من الموجودات من أفعال تشمله القدرة الإلهية

---

(1) إمام الحرمين: الإرشاد ص 187.

(2) ابن حزم: الفصل في الملل والنحل ج3 ص 54.

(3) الغزالي" الاقتصاد في الاعتقاد ص 39.

(4) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص 76.

وتتعلق به، فتؤثر فيه بالخلق والإعدام، إذ إن القدرة صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها [1].

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه لا يجرى في العالم عمل ما إلا بإرادته – تعالى – وقدرته يخلق كيف شاء، ومتى شاء.

يقول صاحب التبصير في الدين: "ثبت عموم قدرته في جميع مقدوراتها، وثبت أنه سبحانه قادر على إماتة جميع الخلق، وإبطال جميع الموجودات، وأن يخلق أضعاف ما خلق كيف شاء، ومتى شاء، وأين شاء"[2].

---

(1) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص 75.

(2) الإسفراييني: التبصير في الدين ص 103.

**المبحث الأول: أدلة الأشاعرة على أن الله – تعالى – خالق لجميع أفعال العباد:**

واستدل الأشاعرة على أن الله – تعالى – هو الخالق لأفعال العباد كلها من إيمان أو كفر، ومن طاعة أو عصيان، ومن هدى أو ضلال، وأنه ليس شيء من ذلك من خلق العباد بأدلة من العقل والشرع.

**أولًا: العقل:**

اما من جهة العقل فقد أتوا بدليل نفوا به أن العباد هم المحدثون لتصرفاتهم والخالقون لأفعالهم، وبدليل آخر أثبتوا به أن كل ما يصدر من العباد من أفعال – سواء كانت اضطرارية أو اختيارية إنما هو واقع بقدرته – تعالى – وخلقه.

**أما الدليل الأول:** فقد قالوا فيه: إن الأفعال المحكمة دالة على علم خالقها ومخترعها، ولو جاز أن يكون العبد خالقًا لأفعاله لكان عالمًا بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك، ولكن اللازم – وهو العلم بالتفاصيل – باطل إذ إنه تصدر عن العبد أفعال في حال غفلته وذهوله، وهي على الاتساق والانتظام، وصفة الإتقان والإحكام.

فإن المشي من موضع إلى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة، وعلى حركات بعضها أسرع وبعضها أبطأ، ولا شعور للماشي بذلك، وليس هذا ذهولا عن العلم، بل لو سئل عنها لم يعلم، وهذا في أظهر أفعاله.

وأما إذا تؤمل في حركات أعضائه من المشي والبطش، والأخذ ونحو ذلك، وما يحتاج إليه من تحريك العضلات، وتمديد الأعصاب ونحو ذلك، فالأمر أظهر.

فعلم العبد لا يتعلق قط بما يفعله من كل وجه، بل لو علمه علمه من وجه دون وجه، فدل هذا على أن العبد غير خالق لأفعاله، ولما كانت الأفعال لا بد لها من فاعل وخالق، تعين أن يكون الفاعل لها والخالق لها هو الذي أحاط علما بها من كل وجه، وهو الله تعالى كما قال:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك:14] (1).

وقد تمسك أئمة الأشاعرة بهذا الدليل في إثبات أنه ليس للعباد في أفعالهم خلق، وإنما هي خلوقة ومخترعة بقدرته – تعالى – إذ إنه لا خالق إلا الله – تعالى – ولا مخترع إلا هو.

يقول القاضي أبو بكر الباقلاني: "دليل آخر من جهة العقل: وأنه لا خالق إلا الله؛ لأن الخالق الصانع أقل ما يوصف به علمه بخلقه، كما قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ .

ونحن نجد الواحد منا يفعل ما لا يعلم فعله فيه، ولا يحصره، ولا يعده بقدرة حتى إن الواحد منا يريد أن يتكلم صوابًا، فيرمي خطأ إلى غير ذلك، فيفعل ما لا يعلمه ولا يريده.

وأيضًا الواحد منا إذا خرج إلى المسجد حتى وصل إليه فعند المخالف أن كل خطوة خطاها خلقها وأنشأها، ولو سئل عن عدد كل خطوة خطاها لم يدر ما يقول، ولا يعلمه، ولا يعرفه، فلم يبق إلا أن الخالق لأفعالنا وأكسابنا هو الله – تعالى – الذي يعلمها كما قال: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ (2).

ويقول إمام الحرمين: "ومما تمسك به أئمتنا أن قالوا: الأفعال المحكمة دالة على علم مخترعها، وتصدر من العبد أفعال في غفلته وذهوله، وهي على الاتساق والانتظام، وصفة الإتقان والإحكام، والعبد غير عالم بما يصدر منه، فيجب أن يكون الصادر منه دالاً على علم مخترعه، وإنما يتقرر ذلك على مذهب أهل الحق، الصائرين إلى أن مخترع الأفعال الرب تعالى وهو عالم بحقائقها"(3).

**الدليل الثاني:**

وقد أتى الأشاعرة بدليل آخر أثبتوا به أن الله – تعالى – خالق لجميع أفعال العباد، وذلك

---

(1) انظر اللمع ص 71، 72 والاقتصاد في الاعتقاد ص 41، 42 ونهاية الإقدام ص 67، 68 وشرح العقائد النسفية ص 96.

(2) الباقلاني: الإنصاف ص 147، 148.

(3) إمام الحرمين الإرشاد ص 190.

من عموم قدرته – تعالى – وشمولها لكل المقدورات من الممكنات، وأفعال العباد من الموجودات الممكنات، فهي من المقدورات الواقعة بقدرته – تعالى - .

فقد قالوا: إنه قد قام البرهان على أن كل ممكن تتعلق به قدرة الله – تعالى –، وكل حادث ممكن، وفعل العبد حادث، فهو إذن ممكن مقدور، وتتعلق به قدرة الله – تعالى –، ولا فارق في هذا بين حركة الاضطرار، وحركة الاختيار، إذ إن حركة الاختيار مماثلة لحركة الاضطرار، من حيث إنها حادثة وممكنة، ويستحيل أن تتعلق قدرة الله – تعالى – بإحداهما وتقصر عن الأخرى [1].

وقد قال الأشعري: " إن الدليل على خلق الله – تعالى – حركة الاضطرار قائم في خلق حركة الاكتساب، وذلك أن حركة الاضطرار إن كان الذي يدل على أن الله خلقها حدوثُها، فكذلك القصة في حركة الاكتساب، وإن كان الذي يدل على خلقها حاجتها إلى مكان وزمان، فكذلك قصة حركة الاكتساب.

فلما كان كل دليل يستدل به على أن حركة الاضطرار مخلوقة لله – تعالى – يجب به القضاء على أن حركة الاكتساب مخلوقه لله – تعالى – وجب خلق حركة الاكتساب بمثل ما وجب به خلق حركة الاضطرار "[2].

وإن كان ذلك كذلك فجميع أفعال العباد – سواء كانت اضطرارية أو اختيارية – من إيمان وكفر، ومن طاعة أو عصيان، ومن خير أو شر، مخلوقة لله – تعالى – لا خالق لها غيره وقد قال الأشعري: "والخالق هو الله – تعالى – حقيقة لا يشاركه في الخلق غيره، فأخص وصفه هو القدرة والاختراع، وهذا تفسير اسمه الباري "[3].

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 43.

(2) الاشعري: اللمع ص 74، 75.

(3) المقريزي: الخطط جـ3 ص 308.

## ثانيا: الاستدلال بالسمع.

### 1 – القرآن.

وقد استدل الأشاعرة على أن الله – تعالى – خالق لكل شيء بآيات من القرآن الكريم، فمن هذه الآيات:

**1- قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ ۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۖ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [الأنعام:102]**

رأى الأشاعرة أن هذه الآية تنص بظاهرها على أن الله – تعالى – خالق كل الأشياء، ومنها أفعال العباد طبعًا؛ إذ هي مخلوقة، فلا بد لها من خالق. والله تعالى هو خالقها، يقول الباقلاني وهو بصدد الاستدلال بهذه الآية على مذهبه:

"ومعلوم أن أفعالنا مخلوقة إجماعا، وإن اختلفنا في خالقها، هو – تعالى – قد أدخل في خلقه كل شيء مخلوق، فدل على أنه لا خالق لشيء مخلوق غيره – سبحانه وتعالى "(1).

ويقرر إمام الحرمين أن الآية تقتضي تفرد الباري – تعالى – بخلق كل مخلوق؛ لأن فحواها يتضمن التمدح بالاختراع والإبداع، والتفرد بخلق كل شيء، فلو كان غيره خالقًا مبدعًا لانتفى التمدح بالخلق المحمول على الخصوص، ولساغ للعبد أن يتمدح بأنه خالق كل شيء، ومراده أنه خالق لبعض المخلوقات(2).

**2- قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ﴿٩٥﴾ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾ [الصافات:96]**

رأى الأشاعرة أن هذه الآية تنص على أن الله – تعالى – خالق لنا ولأعمالنا إذ إن إبراهيم – عليه السلام – قد رد على قومه حين كسّر أصنامهم، فقال لهم: كيف تعبدون الأصنام التي تنحتونها من الحجر والخشب مثلاً، والله خلقكم وخلق أعمالكم، يقول الباقلاني:"أخبر – تعالى – أنه خالق لأعمالنا على العموم، كما أنه خالق لصورنا وذواتنا على العموم، وهذا من

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص 145.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد ص198.

أوضح الأدلة من الكتاب "[1].

**2 – السنة.**

واستدل الأشاعرة أيضًا بما روي عن النبي ﷺ من أحاديث تثبت أن كل شيء إنما هو واقع بتقديره – تعالى – وصنعه فمن ذلك:

1- ما روي عن حذيفة – رضي الله عنه – قال: قال النبي ﷺ "إن الله يصنع كل صانع وصنعته "[2].

يقول الباقلاني بعد ذكره لهذا الحديث: "وصنعة الصانع إنما هي بحركاته وأفعاله، سواء كانت في صنعة مباحة وطاعة، ككتابة القرآن والحديث والفقه، أو محظورة من تصوير الحيوان، أو عمل السلاح؛ ليقتل به المسلمين، فصح بهذا الخبر أن الله – جل وعلا – خالق للفاعل منا ولفعله "[3].

2- وكذلك قوله ﷺ لابن عباس – رضي الله عنهما – : "فرغ ربك من أربع: من الخلق والخلق، والرزق والأجل، فلو جهد الخلق على أن يؤتوك ما لم يقدره الله لم يقدروا على ذلك" وروى "لو جهد الخلق على أن ينفعوك أو يضروك لم يقدروا على ذلك" يقول الباقلاني بعد إيراده لهذا الحديث:

"والمخلوقات منها النافع والضار، في العاجل والآجل، وقد جعل ﷺ كل ذلك إلى تقدير الله – تعالى – وخلقه له، ولم يجعل إلى العباد شيئًا من ذلك "[4].

**ثالثًا: الإجماع:**

واستدل الأشاعرة على أن الله – تعالى – خالق كل شيء، وبالتالي أنه خالق لأفعال العباد

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص 145.

(2) أخرجه البخاري في خلق أفعال العباد ص 137 ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف.

(3) الباقلاني: الإنصاف ص 146.

(4) الباقلاني: الإنصاف ص 147.

بالإجماع، يقول القاضي أبو بكر الباقلاني:

"ويدل على صحة ما قلناه: إجماع المسلمين، وأنهم يقولون: لا خالق إلا الله، كما يقولون: لا رازق، ولا محيي، ولا مميت إلا الله – تعالى – فنقول: فلا يكون الخلق من غيره"[1].

ويقول إمام الحرمين: "ومما نتمسك به، تلقيًا من إطلاق الأمة، وإجماع الأئمة أن المسلمين قبل أن تبزغ القدرية كانوا مجمعين على أن الرب – تعالى – مالك كل مخلوق، ورب كل محدث"[2].

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص147.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد ص196.

## المبحث الثاني
## تأويل الأشاعرة لما يخالف مذهبهم من آيات

وقد وجد الأشاعرة في القرآن الكريم بعض آيات تنص صراحة على أن هناك خالقين غير الله – تعالى –، وتنسب العمل إلى الإنسان وحده، وفي هذا ما يخالف ما ذهب إليه الأشاعرة من أنه لا خالق إلا الله – تعالى – وهنا نرى الأشاعرة يلجأون إلى التأويل؛ لكي يجعلوا الآية على وفاق معهم، أو على الأقل بحيث لا تصادم مذهبهم، فمن هذه الآيات:

1- قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون:14] ، وقوله – تعالى – لعيسى عليه السلام: ﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾[المائدة:110]وفي هذا ما يدل على أن هناك خالقين غير الله تعالى .

وقد أول الأشاعرة الخلق هنا بالتقدير: فقالوا: إن معنى قوله – تعالى – :﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾ أي أحسن المقدرين، وقوله لعيسى – عليه السلام –:﴿وَإِذۡ تَخۡلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ﴾أي إذ تقدر؛ لأن عيسى عليه السلام يقدر الطين صورة، ولا يخرج الصورة من العدم إلى الوجود(1).

يقول إمام الحرمين في رده على المعتزلة: "وربما يستدلون في خلق الأعمال بقوله تبارك وتعالى:﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحۡسَنُ ٱلۡخَٰلِقِينَ﴾، وزعموا أن ذلك يدل على اتصاف العبد بالخلق والاختراع، وهذا وهم عندهم وزلل، فإن الخلق قد يراد به التقدير، ومن ذلك سمي الحذاء خالقًا لتقديره طاقة من الفعل بطاقة، ومنه قول القائل:

وَلَأَنتَ تَفري ما خَلَقتَ وَبَعضُ *** القَومِ يَخلُقُ ثُمَّ لا يَفري (2)

2- وقوله تعالى:﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ﴾[الواقعة:24]، فقد قال المعتزلة أثبت لنا العمل، والعمل هو الفعل، والفعل هو الخلق.

(1) انظر: الإنصاف ص149 وشرح العقائد النسفية ص 98.

(2) إمام الحرمين: الإرشاد ص 253.

ولكن الأشاعرة لا يوافقون على تأويل المعتزلة للعمل في هذه الآية بالخلق ويؤولونه بالكسب، يقول القاضي أبو بكر الباقلاني:

" إنه – تعالى – أراد ها هنا بالعمل الكسب، والعبد مكتسب على ما بيننا يدل على ذلك: أنه قال في موضع آخر ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُواْ يَكۡسِبُونَ﴾[التوبة:82]

نحن لا نمنع أن يكون سُمي كسب العبد عملا له، إنما نمنع أن يكون العبد خالقًا مخترعًا لفعله مخرجا له من العدم إلى الوجود، وقد بيّنا أن الخلق والاختراع والخروج من العدم إلى الوجود لا يقدر عليه إلا الله تعالى "[1].

---

(1) الباقلاني: الإنصاف ص149.

## نظرية الكسب

لكن إذا كان الله – تعالى – خالقًا لكل ما يصدر من العبد من أفعال سواء كانت خيرًا أو شرًا، فكيف تتم المسؤولية؟ وعلى أي أساس يمكن تكليف الناس بأوامر الشرع ونواهيه؟ وكيف يمكن تبرير قاعدة الثواب والعقاب؟

وهنا نجد الأشاعرة يبرزون بفكرتهم عن الكسب، فيقولون: نحن نحس تفرقة بديهية، بين ما نزاوله، أي نباشره من الأفعال الاختيارية كالقيام والقعود، وبين ما يصدر منَّا بدون إرادة واختيار كنبضات القلب، وحركة الارتعاش، ونحن نعلم أن القسم الأول واقع باختيارنا دون الثاني.

وقد قال الأشعري: "والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة، وبين حركات الاختيار والإرادة، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية حاصلة تحت القدرة متوقفة على اختيار القادر"(1).

وما وقع بقدرة العبد واختياره هو الكسب، وقد فسره الأشعري، فقال: "والكسب عبارة عن الفعل القائم بمحل قدرة العبد. (2) وقال في كتابه (اللمع): "وحقيقة الكسب أن الشيء وقع من المكتسب له بقوة محدثة"(3).

وقال: "المكتسب هو المقدور بالقدرة الحاصلة، والحاصل تحت القدرة الحادثة"(4).

فالأشعري قد ذهب إلى أن الله – تعالى – يهب الإنسان قدرة عند مباشرته للفعل، ويحدث الفعل عندها، لا بها، ويكون الفعل تأثيرًا وخلقًا من الله تعالى، ومن العبد كسبًا.

وقد فرق الأشاعرة بين الخلق والكسب، فقيل: الكسب من المكتسب هو وقوع الفعل

---

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص88.

(2) المقريزي: الخطط جـ3 ص 308.

(3) الأشعري: اللمع ص 76.

(4) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص88.

بقدرته مع تعذر انفراده به، والخلق هو وقوع الفعل بقدرته مع صحة انفراده به"(1).

وقيل: الكسب ما وقع بآلة، والخلق بلا آلة، وقيل: الكسب مقدور وقع في محل قدرة المكتسب، والخلق مقدور وقع لا في محل قدرة الخالق(2).

ولكن هل لقدرة العبد التي أثبتها الأشاعرة، وبها يكتسب العبد أفعاله الاختيارية تأثير في إيجاد الفعل أو لا؟ لقد اختلفت آراء الأشاعرة في هذا.

**أولًا: رأي الإمام الأشعري.**

لم يجعل الأشعري لقدرة العبد تأثيرًا في وجود مقدورها، وإنما ذهب إلى أن أفعال العباد كلها واقعة بقدرة الله – تعالى – ، مخلوقة له، ولا تاثير لقدرة العبد ألبتة، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله – تعالى – .

فالقدرة الحادثة – عنده – لا تأثير لها في الإحداث "لأن جهة الحدوث قضية واحدة، لا تختلف بالنسبة للجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث، لأثرت في حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان، والطعوم، والروائح، وتصلح لإيجاد الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة.

غير أن الله – تعالى – أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها الفعل الحاصل، إذا أراده العبد، وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسبًا، فيكون خلقًا من الله – تعالى – إبداعًا وإحداثًا، وكسبًا من العبد حصولًا تحته قدرته"(3).

ونخلص من كل هذا إلى أن الأشعري وإن كان يرى أن المرء يحس من نفسه قدرته على أن يفعل، أو يترك ما يشاء، فإنه ذهب إلى أنه في حالة صدور الفعل، فإن الله – تعالى – يخلق للعبد قدرة، وعند تعلق القدرة بالفعل يخلق الله – تعالى – ذلك الفعل أيضًا، وإذن فلا تأثير

---

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص78.

(2) التفتازاني: شرح العقائد النسفية ص102.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص 88، 89.

لقدرة العبد على حدوث الفعل ووقوعه؛ إذ إن العبد وقدرته ومقدوره الكل واقع بقدرته – تعالى – .

وقد لاقت فكرة الكسب الأشعرية هجومًا لاذعًا من كثير من العلماء، فقالوا: إنها وهم من الأوهام لا حقيقة لها، بل قال بعضهم: إنها من المحالات.

يقول ابن تيمية: "ثم أثبتوا كسبا لا حقيقة له، فإنه لا يعقل من حيث تعلق القدرة بالمقدور فرق بين الكسب والعمل، ولهذا صار الناس يسخرون بمن قال هذا، ويقولون: ثلاثة أشياء لا حقيقة لها: طفرة النظام، وأحوال أبي هاشم، وكسب الأشعري"(1).

ويقول ابن قيم الجوزية: "يقال محالات الكلام ثلاثة: كسب الأشعري، وأحوال أبي هاشم، وطفرة النظام"(2).

**ثانيًا: الباقلاني.**

أما القاضي أبو بكر الباقلاني، فقد ذكر الشهرستاني أنه تخطى هذا القدر الذي ذهب إليه الأشعري – قليلاً فقال: إن ذات الفعل واقع بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلاة أو معصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد؛ لأن الإنسان يجد فرقًا ضروريًا بين قولنا: أوجد، وبين قولنا: صلى وصام وقعد وقام، فالإيجاد من الله – تعالى – واقع بقدرته، أما الصلاة والصيام والقيام والقعود، فكلها واقعة بقدرة العبد، فتأثير قدرة الله – تعالى – في ذات الفعل، وتأثير قدرة العبد في صفة الفعل.

وكما لا يجوز أن يضاف إلى الباري – تعالى – جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن يضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الله – تعالى – ، وبهذا أثبت القاضي أبو بكر تأثيرًا للقدرة الحادثة(3).

---

(1) ابن تيمية: رسالة الإرادة والأمر مجموعة الرسائل الكبرى جـ1 ص365.

(2) ابن قيم الجوزية: شفار العليل ص50.

(3) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص 89 ونهاية الإقدام ص73 وما بعدها وانظر أيضًا شرح مطالع الأنظار ص190.

ويقول ابن قيم الجوزية بعد ذكره لآراء الجبرية وطعنه عليها: "ولما رأى القاضي وغيره بطلان هذا القول وتناقضه للشرائع والعدل والجبلة، قالوا: قدرة العبد، وإن لم تؤثر في وجود الفعل، فهي مؤثرة في صفة من صفاته، وتلك الصفة تسمى كسبًا، وهي متعلق الأمر والنهي والثواب والعقاب.

فإن الحركة التي هي من طاعته، والحركة التي هي من معصيته قد اشتركا في نفس الحركة، وامتازت إحداهما عن الأخرى بالطاعة والمعصية.

فذات الحركة ووجودها واقع بقدرة الله – تعالى – وإيجاده، وكونها طاعة ومعصية واقع بقدرة العبد وتأثيره"[1].

ونحن نرى من هذا أن الأشعري والباقلاني قد اتفقا على أن الفعل واقع بقدرة الله – تعالى – فقط، ثم اختلفا بعد ذلك، فقال القاضي كونه فعلا واقع بقدرة الله – تعالى – وكونه صلاة أو صياما أو حجا أو زنا أو سرقة واقع بقدرة العبد، فتأثير قدرة الله – تعالى – في ذات الفعل، وتأثير قدرة العبد في صفة الفعل.

وقال الأشعري: أصل الفعل ووصفه واقعان بقدرة الله – تعالى – ولا تأثير لقدرة العبد في هذا ولا ذلك[2].

**ثالثا: الجويني.**

وأما إمام الحرمين، فقد قال: إنه لا بد من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة، ولكن لا على وجه الخلق؛ لأن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم، والإنسان كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه عدم الاستقلال، وهو وإن استغنى من وجه، فهو محتاج من وجه، وأما الباري – تعالى – فهو الغني المطلق الذي لا حاجة له ولا فقر، وهو الخالق المبدع

---

(1) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص49، 50.

(2) المرجع السابق ص 142.

المستقل بإبداعه[1] .

فإمام الحرمين يرى أن أفعال العبد واقعة بقدرة خلقها الله – تعالى – في العبد، فهو – تعالى – الذي أوجد في العبد القدرة، ثم تلك القدرة لم تؤثر في وجود المقدور، ولكنه يرى أن المقدور مضاف إلى الله – تعالى – خلقًا وتقديرًا؛ إذ هو واقع بالقدرة التي هي فعل الله – تعالى – وقد صرح إمام الحرمين بهذا في كتابه " العقيدة النظامية" حيث قال:

"ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها، كما لا أثر للعلم في معلومه فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده، كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانًا وإدراكات.

فإذن لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله، فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة، واقتحام ورطات الضلال "[2].

ثم قال: "قدرة العبد مخلوقة لله – تعالى – باتفاق القائلين بالصانع، والفعل بالقدرة الحادثة واقع بها قطعًا، ولكنه مضاف إلى الله – تعالى – تقديرًا وخلقًا، فإنه واقع بفعل الله – تعالى – وهو القدرة، وليست القدرة فعلاً للعبد، وإنما هي صفة، وهي ملك لله –تعالى – وخلق له ".

وإذا كان موقع الفعل خلقًا لله – تعالى – فالواقع بها مضاف خلقًا إلى الله – تعالى – وتقديرًا، "وقد ملّك الله – تعالى – العبد اختيارًا يصرف به القدرة، فإذا أوقع بالقدرة شيئًا آل الواقع إلى حكم الله – تعالى – من حيث إنه وقع بفعل الله تعالى ... فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي، وفعله تقدير لله، ومراد له، وخلق مقضي له"[3].

**رابعًا : الإسفراييني:**

واما أبو إسحاق الإسفراييني، فقد ذهب إلى أن المؤثر في فعل العبد مجموع قدرة الله – تعالى – وقدرة العبد، وقال: إنه لا يصح أن تنفرد قدرة العبد بإيجاد الفعل؛ لأن العبد فاعل بمعين،

(1) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص90 ونهاية الاقدام ص 78.

(2) إمام الحرمين: العقيدة النظامية ص32.

(3) العقيدة النظامية، ص34، 35، 36.

والرب فاعل بغير معين[1].

يقول ابن قيم الجوزية في كتابه " شفاء العليل ":

"**قال الإسفراييني**: حقيقة الخلق من الخالق وقوعه بقدرته من حيث صح انفراده به، وحقيقة الفعل وقوعه بقدرته، وحقيقة الكسب من الكسب وقوعه بقدرته مع عدم انفراده به، ويختص القديم تعالى بالخلق، ويشترك القديم والمحدث في الفعل، ويختص المحدث بالكسب.

**قلت**: مراده أن إطلاق لفظ الخلق لا يجوز إلا على الله وحده، وإطلاق لفظ الكسب يختص بالمحدث، وإطلاق لفظ الفعل يصح على الرب – سبحانه – والعبد.

**وقال أيضًا:** كل فعل يقع على التعاون كان كسبًا من المستعين.

**قلت:** يريد أن الخالق يستقل بالخلق والإيجاد والكاسب إنما يقع منه الفعل على جهة المعاونة والمشاركة منه ومن غيره لا يمكنه أن يستقل بإيجاد شيء ألبتة"[2].

ومعنى هذا أن أبا إسحاق يرى أن لقدرة العبد الخاصة أثرًا فيما يكون عنه من أعمال، وإن كانت تحتاج في أن تنضم لها، كعون لا بد منه قدرة الله – تعالى – أيضًا.

نخلص من كل ما تقدم إلى أن الأشاعرة قد قالوا: إنه لا يمكن إنكار أن الله – تعالى – قادر على كل شيء، وخالق لكل شيء بما في ذلك أفعال العباد كلها، كما دلت على ذلك الأدلة من العقل والنقل وإجماع السلف.

وكذلك لا يمكن إنكار الملموس المحس من أن للإنسان نوعًا من الإرادة والقدرة على أفعاله الاختيارية.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يجب القول بأن الله – تعالى – هو الخالق لكل شيء لا خالق سواه، خلق الإنسان، ويخلق أيضًا ما يصدر منه من عمل، وأمَّا الإنسان، فهو كاسب لأعماله،

---

(1) انظر: نهاية الإقدام ص87، وشرح مطالع الأنظار ص190.

(2) ابن قيم الجوزية: شفاء العليل ص121، 122.

أي: أن أفعال العباد تحدث وتكون من الله – تعالى – خلقًا، ومن العباد كسبًا.

وقد أطلق الأشاعرة اسم الكسب على أعمال الإنسان؛ لأنهم وجدوا أن الله – تعالى – نفسه قد أطلق اسم الكسب على أعمال الناس (1).

قال تعالى: ﴿يَعۡلَمُ سِرَّكُمۡ وَجَهۡرَكُمۡ وَيَعۡلَمُ مَا تَكۡسِبُونَ ﴾ [الأنعام:3]

**وقد اعترض على الأشاعرة، فقيل**: أليس القول بوقوع الفعل من الله – تعالى – ومن العبد يؤدي إلى أن تؤثر قدرتان – قدرة الله – تعالى – وقدرة العبد – على مقدور واحد. وهذا لا يمكن أن يقبله العقل؛ لأن اجتماع مؤثرين على أثر واحد محال؟

**وقد رد الأشاعرة بـ:**أن المحال هو أن تتعلق القدرتان بمقدور واحد على وجه واحد، وأما إذا اختلف وجه تعلق القدرتين، فتوارد التعلقين على شيء واحد ليس محالًا.

وهنا تعلقت قدرة الله – تعالى – بفعل العبد خلقًا – وتعلقت به قدرة العبد كسبا، فاختلف وجه تعلق القدرتين بالشيء الواحد(2).

وبعد، فإن مسألة أفعال العباد من المسائل الصعبة الشائكة، وهي مشكلة حارت فيها العقول الإنسانية قديمًا وحديثًا، واختلف الناس – وكان لا بد لهم أن يختلفوا – لما تناظروا في هذه المسألة، وقد خاض كل من المعتزلة والأشاعرة في الأمر المنهي عنه، ونحن نعلم أن السلف قد أنكروا على المتناظرين في هذا المقام؛ لأنه رأوا أنه بحسب الغالب تؤدي المناظرة فيه إلى رفع الأمر والنهي، بل والشرك بالله – تعالى – .

ولذلك فنحن نرى أن الأولى أن يسلك في هذا الأمر طريقة السلف، وأن تترك المناظرة فيه، وأن يفوض علمه إلى الله تعالى.

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص 44.

(2) المرجع السابق ص 43.

## إرادة الله تعالى ومدى تعلقها بأفعال العباد

### أولًا: مذهب المعتزلة:

درسنا فيما سبق مشكلة الفعل الإنساني، وهل هو من عمل الإنسان وحده، أو أنه من الله – تعالى – من حيث التأثير والخلق.

وقد بان لنا أن المعتزلة أخذوا بمبدأ الحرية الإنسانية، ورفضوا فكرة الجبر، وقالوا: بإرادة الإنسان الحرة، وقدرته على أفعاله الاختيارية، وأنه هو المحدث لتصرفاته، بل والخالق لأفعاله، وأن الله ليس له في أفعال العباد خلق، واستدلوا على ذلك بأدلة من العقل والنقل، وأما ما خالف ذلك من نصوص فقد أولوها أو رفضوها.

**والآن نتناول هذه المسألة من وجه آخر، وهو: هل تتعلق إرادة الله – تعالى – بأفعال العباد سواء كانت خيرًا أو شرًا؟**

**أي**: هل يريد الله – تعالى – الكفر والمعاصي والشرور والقبائح التي تقع من الناس، كما يريد الإيمان والطاعة والخير منهم، كما ذهب إلى ذلك من قال: إن هذه الأفعال مخلوقة مخترعة بقدرته – تعالى – ، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور، وتخصصها به، وكل مقدور مراد، فكل حادث بالقدرة مراد والشر والكفر والمعاصي كلها مخلوقة بقدرته – تعالى – فهي مراده له – سبحانه – ؟

أو لأنه – تعالى – عادل كل العدل، وكامل كل الكمال، لا يريد الشر بحال، ولا يريد إلا الخير، وأن ما في العالم من شر مرجعه إلى إرادة وفعل الإنسان وغيره مما خلق الله سبحانه؟

لقد تبنى المعتزلة وجهة النظر الثانية؛ لأنها تتلائم مع مبدأ "العدل"، وهو الأصل الثاني من أصولهم الخمسة التي اتفقوا وأجمعوا عليها.

**والعدل عند المعتزلة صفة من صفات الله – تعالى – ، ولكنها صفة سلبية، بمعنى أنها تنفي الظلم والعسف عن الله – تعالى – ، وتوجب تنزيهه عن ارتكاب الأفعال التي توصف بالقبح والشر، وعن إرادتها.**

يقول القاضي عبد الجبار:

"ونحن إذا وصفنا الله – تعالى – بأنه عدل حكيم، فالمراد به أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره، ولا يخل بما هو واجب عليه، وأن أفعاله كلها حسنة"(1).

ويقول المسعودي في "مروج الذهب" :"أما القول بالعدل – وهو الأصل الثاني – فهو أن الله لا يحب الفساد، وأنه لم يأمر إلا بما أراد، ولم ينه إلا عما كره، وأنه ولي كل حسنة أمر بها، بريء من كل سيئة نهى عنها"(2).

فمن هذا المبدأ "العدل" قال المعتزلة: إن الله – تعالى – يريد الخير، ولا يريد الشر، وهو تعالى – مريد لجميع أفعاله؛ لأنها كلها حسنة، ومريد لأفعال عباده، ما كان منها خيرًا؛ لأنه أمر به أو ندب إليه، وأما ما كان منها شرًا فهو لا يريده.

يقول عبد الجبار:

"الذي قاله شيوخنا – رحمهم الله – أنه مريد لجميع أفعاله، ويريد من أفعال غيره ما أمر به وندب إليه، ولا خلاف بين أهل العدل أنه لا يجوز أن يريد شيئًا من القبائح"(3).

ويوضح القاضي عبد الجبار صلة عدم إرادته – تعالى – للقبائح بباب العدل، فيقول: "فصل: في أنه لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي، واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر، فإن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فيجب لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة"(4).

وقد استدل المعتزلة لمذهبهم بأدلة عقلية وسمعية:

---

(1) عبد الجبار: شرح الأصول ص301.

(2) المسعودي: مروج الذهب ج2 ص 174.

(3) عبد الجبار: المغني ج6 الإرادة رقم 2 ص 5 الناشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر.

(4) شرح الاصول ص431.

**أولًا: الأدلة العقلية على أن الله – تعالى – لا يريد المعاصي والشرور التي تقع من العباد**

**1- الإرادةُ موافقةُ الأمرِ:**

وقد رأى المعتزلة أن الله تعالى لا يريد ولا يجوز أن يريد الشر بحال من الأحوال؛ لأن الإرادة هي موافقة الأمر، والله – تعالى – قد أمر بالخير، ورغب فيه، فيجب أن يكون مريدًا للخير، ونهى عن الشر وحذر منه فلا يجوز أن يريده أبدًا، وما دامت الإرادة متصلة بالأمر، فلا بد أن يكون كلما أمر الله به أراده، وما نهى عنه لم يرده.

يقول الشهرستاني في كتابه "نهاية الإقدام":

"قالت المعتزلة: كل آمر بالشيء فهو مريد له، والرب تعالى آمر بالطاعة فهو مريد لها، إذ من المستحيل أن يأمر عباده بالطاعة ثم لا يريدها، والجمع بين اقتضاء الطاعة وطلبها بالأمر بها، وبين كراهية وقوعها جمع بين نقيضين، وذلك بمثابة الأمر بالشيء والنهي عنه في حالة واحدة؛ إذ لا فرق بين قول القائل آمرك بكذا وأكره منك فعله، وبين قوله آمرك بكذا وأنهاك عنه.

وإذا وقع الاتفاق بأن الله – تعالى – أمر عباده بالطاعة وجب أن يكون مريدًا لها كارهًا لضدها من المعصية، وإذا كان الآمر بالشيء مريدًا له، كان الناهي عن الشيء كارهًا له.

والذي يحقق ذلك أن الأمر بالشيء يقتضي من المأمور حصول المأمور به، والإرادة تقتضي تخصيص المأمور به بالوجود، ومن المحال اقتضاء الحصول لشيء واقتضاء ضد ذلك منه، فلو قلنا: إن الباري – تعالى – أمر أبا جهل بالإيمان وأراد منه الكفر، أدى ذلك إلى اقتضاء الإيمان منه بحكم الأمر، واقتضاء الكفر منه بحكم الإرادة، وهو محال"[(1)].

وما دامت الإرادة متصلة بالأمر، فإن الله – تعالى – يريد الإيمان والطاعة، وكل ما هو واجب أو مندوب؛ لأن الله – تعالى – أمر بها، ما دام الله – تعالى – قد أمر بها، فقد أرادها.

(1) الشهرستاني: نهاية الاقدام ص 254.

**يقول عبد الجبار:**

"ما يكون له صفة زائدة على حسنه فهو الواجب والمندوب إليه، وكل ذلك مما يريده الله – تعالى – ، بدليل أن غاية ما يعلم به مراد الغير إنما هو الأمر، وقد صدر من جهة الله الأمر وما يكون أكبر من الأمر؛ لأنه تعالى كما أمر بذلك، فقد رغب فيه ووعد عليه بالثواب العظيم، ونهى عن خلافه وزجر عنه، وتوعد عليه بالعقاب الأليم، فيجب أن يكون تعالى مريدًا له على ما نقوله"[1].

ولا يريد تعالى الكفر والمعصية وجميع الشرور والقبائح التي تقع من العباد؛ لأنه تعالى نهى عنها، ونهيه تعالى عنها دليل منه على أنه لا يريد وقوعها.

**يقول عبد الجبار**: "إنه – تعالى – لا يريد القبائح ولا يشاؤها، بل يكرهها ويسخطها، الذي يدل على ذلك أن غاية ما به يعرف كراهة الغير إنما هو النهي، وقد صدر من الله – تعالى – النهي، وما هو أكبر من النهي؛ لأنه تعالى كما نهى عن القبيح فقد زجر عنه، وتوعد عليه بالعقاب الأليم وأمر بخلافة، ورغب فيه، ووعد عليه بالثواب العظيم، كل ذلك منه أدلة على أنه تعالى لا يريد هذه القبائح، بل يكرهها"[2].

2- **<u>الله – تعالى – لا يريد القبائح والشرور مطلقًا. سواء كانت من فعل نفسه، أو من فعل غيره:</u>**

وقال المعتزلة إن مما يدل على أن الله – تعالى – لا يريد القبائح والشرور مطلقًا. سواء كانت من فعل نفسه، أو من فعل غيره: إن مريد الخير خَيّرٌ، ومريد الشر شريرٌ، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم، فلو كانت الإرادة الإلهية تتعلق بالكائنات كلها من الخير والشر لكان كلٌّ من الخير والشر مرادًا لله – تعالى – ، فيكون موصوفًا بالخيرية والشرية والعدل والظلم، مع

(1) عبد الجبار: شرح الأصول ص 457 وانظر المغني ج6 الإرادة رقم 2 ص 223.

(2) شرح الأصول ص459 وانظر المغني ج6 الإرادة رقم 2 ص 224.

أن الشر والظلم قبيح في حقه تعالى، فلا يجوز أن يوصف به، ولذلك فلا يجوز أن يريده[1].

يقول القاضي عبد الجبار: "وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يريد القبائح هو أنه تعالى لو كان مريدًا للقبيح؛ لوجب أن يكون فاعلًا لإرادة القبيح، وإرادة القبيح قبيحة، والله – تعالى – لا يفعل القبيح؛ لأنه عالم بقبحه ومستغن عنه"[2].

فإن قيل من أين أن إرادة القبيح قبيحة؟

وقد أجاب القاضي عبد الجبار عن هذا التساؤل، فقال: "هذا معلوم على الجملة بالاضطرار؛ لأنا لا نشك في أن الأمر بالقبيح قبيح، فيجب في كل ما يؤثر فيه، ويوجبه أن يكون بمثابته في القبح، والذي يؤثر في كون الكلام أمرًا و خبرًا ليس إلا الإرادة"[3].

**3- لو كان مريدًا للمعاصي لوجب أن يكون محبًا لها وراضيًا بها :**

وكذلك يرى المعتزلة أن مما يدل على أن الله – تعالى – لا يجوز أن يكن مريدًا للمعاصي، أنه لو كان مريدًا لها؛ لوجب أن يكون محبًا لها وراضيًا بها؛ لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد يقول عبد الجبار:

"وأحدُ ما يدل على أنه – تعالى – لا يجوز أن يكون مريدًا للمعاصي، هو:

أنه لو كان مريدًا لها لوجب أن يكون محبًا لها وراضيًا بها؛ لأن المحبة والرضا والإرادة من باب واحد، بدلالة أنه لا فرق بين أن يقول القائل: "**أحببت أو رضيت**"، وبين أن يقول: "**أردت**" حتى لو أثبت أحدهما، ونفى الآخر لعدَّ متناقضًا"[4].

**ثانيا: الأدلة السمعية على أن الله تعالى لا يريد الشرور والقبائح**

بعد أن أقام المعتزلة الأدلة العقلية المتعددة على أن الله – تعالى – لا يريد الشرور والقبائح مطلقًا، فإنهم اتجهوا إلى القرآن؛ ليستمدوا منه العون والتأييد لمذهبهم، فاستدلوا بآيات من

(1) الشهرستاني: نهاية الإقدام ص251.

(2) عبد الجبار: شرح الأصول ص 461 وانظر المغني ج6 والإرادة رقم 2 ص 220.

(3) شرح الأصول ص461.

(4) شرح الأصول ص 464 وانظر المغني ج6 الإرادة رقم 2 ص51 وما بعدها.

القرآن الكريم، ولكن لا على أن أدلة القرآن كافية في هذا الباب –إذ إن الدلالة المعتمدة هنا هي الدلالة العقلية –، بل تنبيها على أن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكروه من القول بالتوحيد والعدل (1).

فمن هذه الآيات التي تنفي عن الله – تعالى – إرادة الشرور والقبائح:

1- قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾[غافر:31]، وقوله: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ [آل عمران:108].

قال المعتزلة: إن ظاهر هاتين الآيتين يدل على أنه – تعالى – لا يريد الظلم، ولا شيئًا من المعاصي؛ لأنها أجمع ظُلمٌ؛ إذ إن العاصي إما أن يظلم غيره، أو يظلم نفسه، وقد نفى الله – تعالى – عن نفسه إرادة الظلم مطلقًا؛ لأن قوله: ﴿ظُلۡمٗا﴾ نكرةٌ، والنكرةُ في النفي تعم.

ولذلك فإن الله – تعالى – لا يريد شيئًا مما وقع عليه اسم الظلم، سوا كان من فعل نفسه، أو كان من أفعال العباد(2).

**وقد اعترض على المعتزلة بـ:** أن ما في هاتين الآيتين يدل على أنه – تعالى – لا يريد أن يظلم العباد، وهذا لا يمنع أنه – تعالى – يريدهم أن يتظالموا، أي: أن يظلم بعضهم بعضًا، وإذا كان ذلك كذلك فإنه يجوز أن يريد الظلم.

وإذن فليس في الآيتين ما يدل على ما ذهب إليه المعتزلة من أن الله – تعالى – لا يجوز أن يريد الظلم مطلقًا. **وقد رد المعتزلة بـ:** أن النفي هنا عام في كل ما يقع عليه اسم الظلم، وإذن فهو – تعالى – لا يريد أن يظلم العباد، كذلك لا يريدهم أن يتظالموا، أي أنه لا يريد أن يظلم بعضهم بعضًا(3).

2- وقول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾[البقرة:205]

---

(1) شرح الأصول ص 495.

(2) انظر: شرح الأصول ص 459 والمغني ج6 الإرادة رقم 2 ص239.

(3) شرح الأصول ص 460 والمغني ج6 الإرادة رقم 2 ص 240 والكشاف ج1 ص128.

وقد رأى المعتزلة في هذه الآية ما يدل على أن الله – تعالى – لا يريد الفساد والشر سواء كان من جهته، أو من جهة غيره؛ لأنه تعالى لا يحبه، وإذا كان لا يحبه، فهو لا يريده[1].

3- وقوله تعالى بعد عده الفواحش: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ [الإسراء:38]

قال المعتزلة: إن الله – تعالى – بين أنه كاره للمعاصي والفواحش ولا يكون – تعالى – كارها لها، إلا وهو غير مريد لها "إذ لو كان مريدًا لها مع الكراهة لكان حاصلا على صفتين ضدين، وهما الإرادة والكراهة، وذلك مستحيل "[2].

## تأويل المعتزلة لما يخالف مذهبهم من آيات

وجد المعتزلة كثيرًا من الآيات التي تخالف ما ذهبوا إليه من عدم إرادته تعالى للشرور والقبائح التي تقع من العباد. وتصرح بأن الله – تعالى – مريد لكل شيء أراده العباد، ووقع منهم سواء كان خيرًا أو شرًا، فلجأوا إلى سلاح التأويل؛ ليتخلصوا به من هذا الظاهر المصادم لمذهبهم، ومن هذه الآيات:

1- قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[الأعراف:179]

فإننا إذا حملنا "**اللام**" في قوله: ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ على أنها "**لام**" الغرض، فإن ظاهر الآية يقتضي أنه – تعالى – خلق كثيرًا من الجن والإنس ليعاقبهم في نار جهنم، ولن يكون كذلك إلا وهو يريد منهم ما استوجبوا به العقوبة من فعل الآثام والشرور، وهذا يخالف ما ذهب إليه المعتزلة.

لذلك لجأ المعتزلة إلى التأويل، وقالوا: إنه إذا كان ظاهر في " **اللام**" أنها " **لام الغرض**" ، فإنه يجب العدول عن هذا الظاهر؛ "لأن هذه الآية وردت مورد الذم، ولا يستحق أحد منا الذم على أنه – تعالى – خلقه للمعاقبة، فليس إلا أن تحمل على ما يوافق دلالة العقل "[3].

---

(1) شرح الأصول ص 460 والمغني ج6 الإرادة رقم 2 ص241.

(2) شرح الأصول ص 461 والمغني ج6 الإرادة رقم 2 ص249 وتنزيه القرآن عن المطاعن ص228.

(3) شرح الأصول ص466.

وإذ كان لا يصح حمل هذه " **اللام**" على أنها " **لام الغرض**" ، فإنه يجب القول بأنها" **لام العاقبة**" ، والمعنى: وعاقبتهم دخول جهنم للعذاب.

وذكر القاضي عبد الجبار أن هذا التأويل سائغ إذ إن هذه " اللام" لها نظائر في القرآن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[آل عمران:178]، أي: وعاقبتهم أن يزدادوا إثما(1).

2- قوله تعالى :﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان:30]

وظاهر هذه الآية يدل على أنه – تعالى – مريد لكل ما أراده العباد من إيمان أو كفر، خير أو شر؛ إذ إنه – تعالى – قد أخبر أنه لا يقع من العباد شيء إلا بمشيئته سبحانه.

وقد لجأ المعتزلة هنا أيضًا إلى التأويل، فقالوا: إذا كان ظاهر الآية يقتضي إرادته تعالى للمعاصي ، فإنه يجب الانصراف عنه بالأدلة الثابتة على أن الله – تعالى – لا يريد المعاصي والقبائح.

فقد قام الدليل على أن مشيئة الله – تعالى – خاصة وليست عامة، فهي تتعلق بفعل الخير فقط دون الشر، وإذا كان الله – تعالى – قد صرح في هذه الآية بعموم مشيئته، فيجب أن يرجع بها إلى مشيئة الخير فقط، دون مشيئة الشر.

**ويقال:** وما تشاؤون شيئا من الاستقامة، واتخاذ السبيل إلى الرب – تعالى – إلا وقد شاءه الله – تعالى – والله قد شاء العبادات، دون المعاصي(2).

ويرى الشريف المرتضى أنه يمكن تأويل الآية من وجه آخر، مع حملنا إياها على العموم، من غير أن نخصها بالاستقامة، ويكون المعنى: وما تشاؤون شيئا من أفعالكم إلا أن يشاء الله تمكينكم من مشيئتها، وإقداركم عليها، والتخلية بينكم وبينها. وتكون الفائدة في ذلك

---

(1) شرح الأصول ص465 والمغني ج6 الإرادة رقم 2 ص 319.

(2) انظر: عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص 444 والمغني ج6 الإرادة رقم 2 ص 312 والشريف المرتضى: الأمالي ج1 ص538.

الإخبار عن الافتقار إلى الله – تعالى – وأنه لا قدرة للعبد على ما لم يقدره الله – تعالى – .

ويرى الشريف المرتضي أن هذا التأويل جائز؛ لأن ما تتعلق به المشيئة في الآية محذوف غير مذكور، وليس لأحد أن يعلق قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ بالأفعال، دون تعلقه بالقدرة؛ لأن كل واحد من الأمرين غير مذكور[1].

---

(1) المرتضى: الأمالي جـ1 ص540.

**تأويل المعتزلة لقول الأمة:" ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن" .**

**وقد اعترض على المعتزلة بـ:** أن الأمة أجمعت على قول: " **ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن** "، وهذا يدل على أن كل ما وقع من العباد فبمشيئته – تعالى – وأنه – تعالى – يريد الخير والشر والطاعة والمعصية.

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يجب القول بأن الله – تعالى – لم يشأ الإيمان من الكافر؛ إذ لو شاءه لكان لا محالة، وأنه قد شاء الكفر منه، لأنه لو لم يشأ لم يكن.

وقد رد القاضي عبد الجبار، فقال: " إن دعوى الإجماع غير صحيحة؛ إذ إن المعتزلة يخالفون فيه، ولو سلم أن الإجماع صحيح في هذا، فإنه لا بد من أن يصار إلى التأويل، كما في الكتاب والسنة؛ لأن الإجماع إن لم ينقص عن الكتاب والسنة، فإنه لا يزيد عليهما، فنتأوله على وجه يوافق دلالة العقل والسمع، فنقول: إن مرادهم بذلك: ما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن "(1).

**ثانيًا: مذهب الأشاعرة:**

وأما الأشاعرة فقد ذهبوا إلى أن إرادة الله – تعالى – عامة تشمل الكائنات الحادثة كلها، وما كان، وما هو كائن، وما سيكون؛ وذلك لأن الإرادة – عندهم – تابعة للعلم، فكل ما علم الله حصوله، فهو مريد له حصولًا، وما علم الله – تعالى – عدم حصوله، فهو لا يريد حصوله.

يقول البغدادي في أصول الدين: " أجمع أصحابنا على نفوذ مشيئة الله – تعالى – في مراداته على حسب علمه بها، فما علم منه حدوثه أراد حدوثه خيرًا كان أو شرًا، وما علم أنه لا يكون أراد أن لا يكون.

وكل ما أراد كونه فهو كائن في الوقت الذي أراد حدوثه فيه، على الوجه الذي أراد كونه

(1) عبد الجبار: شرح الأصول ص469 وانظر المغني ج6 الإرادة رقم 2 ص 284، 285.

عليه، وكل ما لم يرد كونه فلا يكون سواء أمر به، أو لم يأمر به "(1).

وبهذا خالف الأشاعرة المعتزلة في قولهم: " **إن الإرادة توافق الأمر، وأن كل ما أمر الله به فقد أراده، وكل ما نهى عنه لم يرده** " ، خالف الأشاعرة في هذا فربطوا الإرادة بالعلم، وقالوا: " **إن كل ما علم الله – تعالى – وقوعه فقد اراد وقوعه، وما علم عدم وقوعه لم يرد وقوعه** ".

وقد ذهب الأشاعرة إلى:

1- أن الله تعالى مريدٌ لكل ما وقع من أفعاله الخاصة.

2- ومريد لكل ما وقع من أفعال عباده من الخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة والمعصية.

3- وأنه لا يقع شيء إلا بمشيئته – تعالى – ؛ لأن كل ما وقع مخلوق له تعالى.

وقد ذكر الشهرستاني أن الأشعري قال: "وإرادته – تعالى – واحدة قديمة أزلية، متعلقة بجميع المرادات من أفعاله الخاصةوأفعال عباده من حيث إنها مخلوقة له لا من حيث إنها مكتسبة لهم؛ فمن هذا قال: " أراد الجميع خيرها وشرها ونفعها وضرها، كما أراد وعلم، أراد من العباد ما علم "(2).

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: "إنه لا يجري في العالم إلا ما يريده الله – تعالى – وأنه لا يؤمن مؤمن، ولا يكفر كافر إلا بإرادته – تعالى – ولا يخرج مراد عن مراده، كما لا يخرج مقدور عن قدرته.

فلا يتحرك متحرك، ولا يسكن ساكن، ولا يطيع طائع، ولا يعصي عاص من أعلى العلى إلى ما تحت الثرى، إلا بإرادته – تعالى – وقضائه ومشيئته "(3).

وقال إمام الحرمين "فمذهبنا أن كل حادث مراد الله – تعالى – حدوثه، ولا يختص تعلق

---

(1) البغدادي: أصول الدين ص145 وانظر الشهرستاني: نهاية الإقدام ص253، 255.

(2) الشهرستاني: الملل والنحل جـ1 ص88 وانظر: المقريزي: الخطط جـ3 ص308.

(3) الباقلاني: الإنصاف ص157، 158.

مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو – تعالى – مريد لوقوع جميع الحوادث خيرها وشرها، نفعها وضرها"[1].

فالأشاعرة يرون أنه ما دام أن الله – تعالى – خالق لكل الحوادث التي وقعت أو تقع في الكون، فلا بد أن يكون مريدًا لها، ولذلك فإنه لا تختص إرادته – تعالى – بنوع من الحوادث دون نوع، فلا تختص بفعل الخير دون الشر، كما ذهب إلى ذلك المعتزلة – وإنما مشيئته تعالى عامة تتعلق بفعل الخير والشر، وتشمل أفعال العباد كلها من الإيمان والكفر، والطاعة والمعصية، ولذلك فإنه ما من شيء من أفعال العباد وقع إلا وقد أراده الله – تعالى – .

**وقد استدل الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بأدلة من العقل وأخرى من النقل، أما من جهة العقل فقد أتوا بأدلة متعددة منها:**

---

(1) إمام الحرمين: الإرشاد ص237.

**أولًا: الأدلة العقلية على أن الله تعالى مريد للكائنات الحادثة كلها خيرها وشرها.**

**الدليل الأول:**

أنه قد قام الدليل على أن الله – تعالى – خالق لكل ما دخل في الوجود ومبدعه ومخترعه، ومن جملة ذلك الشر والكفر والمعصية، فلا بد أن يكون مريدًا لكل ذلك؛ إذ إن كل موجود بعد أن لم يكن يحتاج إلى إرادة تخصصه بالوجود دون العدم، وإذن فالله – تعالى – مريد لكل ما وقع من العباد من الإيمان أو الكفر، والخير أو الشر؛ إذ إنه – تعالى – هو خالقه.

**يقول الأشعري في كتابه " اللمع:** "قد دلت الدلالة على أن الله – تعالى – خالق لكل شيء حادث، ولا يجوز أن يخلق ما لا يريده، وقد قال تعالى: ﴿فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ [البروج:16] [1].

**ويقول في "الإبانة":** "إن قال قائل: لم قلتم: إن الله مريد لكل كائن أن يكون، ولكل ما لا يكون أن يكون؟

**قيل:** الدليل على ذلك أن الحجة قد وضحت أن الله – عز وجل – خلق الكفر والمعاصي، وإذا وجب أن الله – سبحانه – خالق لذلك، فقد وجب أنه مريد له؛ لأنه لا يجوز أن يخلق ما لا يريده"[2].

**ويقول إمام الحرمين:** "قد بينا أن كل خلق، فالله – عز وجل – ربه وخالقه، ثم يجب من ذلك كونه – تعالى – مريدًا لكل حادث، قاصدًا إلى إيقاعه واختراعه"[3].

**ويقول الإمام الغزالي:** "فاعلم أنها – أي الإرادة – متعلقة بجميع الحادثات عندنا، من حيث إنه ظهر أن كل حادث فمخترع بقدرته، وكل مخترع بالقدرة محتاج إلى إرادة تصرف القدرة إلى المقدور وتخصصها به، فكل مقدور مراد، وكل حادث مقدور، فكل حادث مراد، والشر والكفر والمعصية حوادث، فهي إذًا لا محالة مراده، فما شاء الله كان، وما لم يشا لم يكن، فهذا

---

(1) الأشعري: اللمع ص47.

(2) الإبانة ص 46.

(3) إمام الحرمين: الإرشاد ص240.

مذهب السلف الصالحين، ومعتقد أهل السنة أجمعين، وقد قامت عليه البراهين "[1].

**الدليل الثاني:** أنه – تعالى – علم ممن يموت على الكفر عدم إيمانه، فامتنع وجود الإيمان منه، وإلا لأمكن انقلاب علمه تعالى جهلاً، وإذا كان وجود الإيمان من الكافر ممتنعًا، فإنه لا يمكن أن تتعلق به الإرادة، لأن الممتنع لا يجوز أن يكون مرادًا.

وإذًا فهو – تعالى – لا يريد إيمان الكافر؛ لأنه – تعالى – علم عدم إيمانه، ويريد الكفر منه؛ لأنه علم أنه يموت على الكفر[2].

**الدليل الثالث:** ويرى الأشاعرة أن مما يدل على أن الله – تعالى – مريد للكائنات الحادثة كلها أن الإرادة صفة قديمة، والصفة القديمة إذا تعلقت بمتعلقاتها وجب عموم تعلقها؛ إذ لا اختصاص للقديم بشيء، فلما كانت الإرادة قديمة، فقد تعلقت بكل مراد من أفعال نفسه، ومن أفعال عباده.

**يقول الأشعري:** "**إن قال قائل:** لم قلتم إن الله – تعالى – مريد لكل شيء يجوز أن يراد؟

**قيل له:** لأن الإرادة إذا كانت من صفات الذات بالدلالة التي ذكرناها وجب أن تكون عامة في كل ما يجوز أن يراد على حقيقته، كما إذا كان العلم – من صفات الذات وجب عمومه لكل ما يجوز أن يعلم على حقيقته "[3].

**الدليل الرابع:** وقد أتى الأشاعرة بدليل إلزامي على مذهب المعتزلة الذين قالوا: " إن الكفر والمعاصي والشرور والقبائح لا يمكن أن تكون بإرادته تعالى، وإنما تقع وهو – تعالى – غير مريد لها ".

وقد ذكر الأشعري هذا الدليل في كتابيه "الإبانة واللمع "، **فقال:**

لو كان في سلطان الله – تعالى – ما لا يريده، لوجب أحد أمرين:

(1) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد ص51.

(2) انظر: شرح مطالع الأنظار ص193.

(3) الأشعري: اللمع ص47.

1- إما إثبات سهو وغفلة، على معنى أن هذا قد صدر منه – تعالى – من غير إدراك ومعرفة له به.

2- وإما إثبات ضعف وعجز ووهن وتقصير عن بلوغ ما يريده، أي أنه تعالى قد أُرغم على إصداره وخلقه.

ولما كان يستحيل في حق الله تعالى – أن يكون ساهيًا أو عاجزًا = استحال أن يكون في سلطانه – تعالى – ما لا يريده، ووجب أن يكون مريدًا لكل شيء وقع في الكون"(1).

**وقال أبو بكر الباقلاني:** "ويدل على صحة مذهب أهل السنة والجماعة من أدلة العقل: أن الملك إذا جرى في ملكه ما لايريد دل ذلك على نقصه، أو ضعفه، أو عجزه، والله – تعالى – موصوف بصفات الكمال، لا يجوز عليه في ملكه نقص، ولا ضعف، ولا عجز، فكيف يكون في ملكه ما لا يريد، ويريده أضعف خلقه فيكون؟

كلا: – سبحانه وتعالى – أن يأمر بالفحشاء، أو أن يكون في ملكه ما لا يشاء"(2).

**وأما قول المعتزلة:** إن الله تعالى لا يجوز أن يكون مريدًا للشرور والمعاصي التي تقع من العباد؛ لأن مريد الشر شرير، ومريد العدل عادل، ومريد الظلم ظالم، ومريد السفه سفيه، فلو أراد الله – تعالى – الشرور والمعاصي التي تقع من العباد؛ لكان شريرًا وسفيهًا.

فقد رد الأشاعرة عليهم بأن هذا الدليل غير صحيح؛ لأنه يجري في بعض الصور دون البعض، إذ لا يقال في سياق ذلك: إن مريد الجهل جاهل، ومريد العلم عالم، ومريد الطاعة مطيع، ولا يقال: مريد الحركة متحرك، ومريد الصلاة مصل، ويقال في الشاهد: مريد العبادة عابد، ولا يقال في الغائب: مريد العبادة عابد.

**يقول إمام الحرمين:**

"لو كانت إرادة السفه سفهًا، لكانت إرادة الطاعة طاعة، ويلزم من مضمون ذلك أن يكون

(1) انظر: اللمع ص47، والإبانة ص 47.

(2) الباقلاني: الإنصاف ص161، 162 وانظر: إمام الحرمين: الإرشاد ص240، 241.

الرب – تعالى – مطيعًا؛ لإرادته الطاعة، وهذا خروج عن إجماع المسلمين، وانسلال عن ربقة الدين "[1].

**ورد الأشاعرة على المعتزلة بـ:** أن قياس الغائب على الشاهد ها هنا قياس فاسد، إذ إن من خلى بين عبيده وإمائه يزني بعضهم ببعض، وهو يراهم ولا يعجز عن التفريق بينهم من كراهته الزنا، وقد نهاهم عن الزنا قبل ذلك، فهو سفيه.

ورب العالمين – عز وجل – خلى بين عبيده وإمائه يزني بعضهم ببعض، وهو يقدر على التفريق بينهم، وليس سفيهًا[2].

**ورد الأشعري على المعتزلة من وجه آخر، فقال:** إنه ليس كل مريد للشر والسفه منا شريرًا وسفيهًا؛ إذ قد يوجد أحيانا من يريد منا الشر والسفه، ولا يكون شريرًا ولا سفيهًا، والدليل على ذلك:

1- أن الله تعالى قد أخبر أن ابن آدم قال لأخيه: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٨ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَن تَبُوٓأَ بِإِثۡمِي وَإِثۡمِكَ فَتَكُونَ مِنۡ أَصۡحَٰبِ ٱلنَّارِۚ﴾[المائدة:28/29]

فأراد أن لا يقتل أخاه لئلا يعذب، وأن يقتله أخوه حتى يبوء بإثم قتله له، وسائر آثامه التي كانت عليه، فيكون من أصحاب النار، فأراد قتل أخيه له، الذي هو شر وسفه، ولم يكن بذلك شريرًا ولا سفيهًا، وإنما لم يصر بإرادته الشر والسفه شريرًا ولا سفيهًا؛ لأنه لم يرد أن يكون الشر صفة له، بل لغيره.

فكذلك الله سبحانه يريد الشر والسفه، ولا يكون بتلك الإرادة شريرًا ولا سفيهًا؛ لأنه تعالى يريد الشر شرًا لغيره لا لنفسه، والسفه سفهًا لغيره لا لنفسه[3].

---

(1) إمام الحرمين: الإرشاد ص 249 وانظر الشهرستاني: نهاية الإقدام ص251.

(2) الأشعري: الإبانة ص48 واللمع ص59، 57.

(3) الإبانة ص47 واللمع ص79، والإنصاف ص156.

2- مثال آخر: فقد قال يوسف عليه السلام ﴿رَبِّ ٱلسِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِيٓ إِلَيْهِ﴾ [يوسف:33] ، وكان سجنهم إياه معصية، فأراد المعصية التي هي سجنهم إياه، دون فعل ما يدعونه إليه، ولم يكن بذلك سفيها.

وكذلك الله سبحانه وتعالى إذا أراد سفه العباد بأن يكون قبيحًا منهم خلافًا للطاعة، لا يجب أن يكون بذلك سفيهًا[1].

وأخيرًا، فقد رد الأشعري بأن هذا قياس مع الفارق إذ إن مريد الشر والسفه إنما كان شريرًا وسفيهًا؛ لأنه قد نهي عن ذلك، ولأنه تحت شريعة من هو فوقه، ومن يحد له الحدود، ويرسم له الرسوم، فلما أتى ما نهي عنه كان شريرًا وسفيهًا.

وأما رب العالمين – جل ثناؤه، وتقدست أسماؤه – فإنه ليس تحت شريعة، ولا فوقه من يحد له الحدود، ويرسم له الرسوم، ولا فوقه مبيح ولا حاظر، ولا آمر، ولا زاجر، فلم يجب إذا أراد ذلك أن يكون قبيحًا أن يُنسب إليه الشر والسفه، وأن يكون شريرًا وسفيهًا[2].

وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: "إن الظلم والكذب والجور ليس من حيث الصورة والفعل، وإنما يكون كذبًا إذا خالف الأمر، وكذلك الجور والظلم، وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمرٌ آمرهُ، وناهٍ نهاهُ، وهم الخلق وأما الخالق، فليس من فوقه آمر ولا ناهٍ، فلا يصح وصفه بشيء من ذلك"[3].

وقد رد الأشاعرة على اعتراض المعتزلة حيث قالوا: كيف يريد الله – تعالى – الشرور والقبائح التي تقع من العباد، مع أنه – تعالى – قد أمر بخلافها، ونهى عنها؟ فكيف يأمر بما لا يريد، وكيف يريد شيئًا، وقد نهى عنه؟

رد الأشاعرة على هذا بـ: أن الأمر لا يستلزم الإرادة وكذلك النهي لا يستلزم عدم الإرادة،

---

(1) الأشعري: الإبانة ص47.

(2) نفس المرجع السابق ص48 واللمع ص117.

(3) الإنصاف ص156، 157.

فإن الله – تعالى – أمر الكافر بالإيمان ، ولكن لم يرده منه؛ إذ لو أراده لكان وأراد منه الكفر مع أنه قد نهاه عنه، ولو لم يرده لم يكن.

**يقول الشهرستاني:** " إن كل آمر بالشئ عالم بحصوله مريد له حصولًا، وكل آمر بعلم حصول ضده لا يكون مريدًا لحصوله والإرادة أخص وصفها التخصيص، وحكمها إنما يتعلق بالمتجددات من المقدورات، والمتخصص من المقدورات، فإذا علمَ الآمر أن المأمور به لا يحصل قط، ولا يتجدد ولا يتخصص، فيستحيل أن يريده "(1).

والدليل أيضًا على أن الآمر يجوز أن يكون غير مريد لما أمر به "أن رجلاً لو اشتكى عند السلطان من عبيده بعصيانهم عليه، وقلة مبالاتهم، فيستحضرهم الملك، فيأمرهم المالك بشيء، فهو يريد مخالفتهم إياه تصديقا لما قاله، فذلك أمرٌ على خلاف الإرادة "(2).

ومما تمسك به أئمة الأشاعرة في أن المأمور به يجوز أن لا يكون مرادًا للآمر قصةُ إبراهيم وولده الذبيح عليهما السلام فإن الله – تعالى – قد أمر إبراهيم بذبح ولده، ولكنه لم يرد ذلك منه؛ إذ لو أراد لحصل(3).

**ثانيا: الأدلة السمعية على أن الله تعالى مريد للكائنات الحادثة كلها**

واستدل الأشاعرة على أن الله تعالى – مريد لكل ما يحدث من العباد من خير أو شر، ومن إيمان أو كفر، ومن هدى أو ضلال بأدلة من القرآن، والسنة، والإجماع.

**أولًا:القرآن الكريم:**

1-فقد قال – تعالى – ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾[الإنسان:30]

فأخبر – تعالى – "أنا لا نشاء إلا ما شاء أن نشاءه"

2- وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[يونس:99]، وقال

---

(1) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص 254، 255.

(2) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص 258 وانظر إمام الحرمين : الإرشاد ص 244.

(3) إمام الحرمين : الإرشاد ص 246 وانظر الشهرستاني نهاية الإقدام ص 258.

تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[السجدة:13]

3- وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴾[الأنعام:112].

4- وقال تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا وَلَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾[البقرة:253] "فأخبر أنه لو لم يرد القتال لم يكن، وأن ما أراد من ذلك فقد فعله"[1].

5-وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ﴾[هود:118،119] .يقول الباقلاني، وهو بصدد الاستدلال بهذه الآية علي صحة مذهبة :

"وهذه الآية أوضح دليل وأقوم حجة من عدة وجوه :

**أحدها:** أنه أخبر – تعالى – أنه لو شاء، وأراد لجعل الناس كلهم أمة واحدة على الإيمان، أو علي الكفر والضلال.

**الثاني**: أنه قال: ﴿ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ﴾ فأخبر تعالى أنه خلقهم لما أراد من اختلافهم، وأنه لم يرد أن يكونوا أمة واحدة .

**الثالث:** قوله تعالى:﴿ إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ ﴾ فأخبر تعالى أن منهم من رحمه وأراد رحمته دون غيره، فصح أنه لا يكون من عباده، ولا يجري في ملكه إلا ما أراده، وقضاه وقدره"[2].

6- وقال تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[الأنعام:125] ، فنص تعالى على أن الهدى بإرادته، والضلال بإرادته .

7-وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾ [المائدة:41]. وهذا نص في أنه تعالى أراد فتنة الكافر وإضلاله .

8-وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ ﴾[الأعراف:179]. يقول

---

(1) الاشعري : اللمع ص 57، 58.

(2) الباقلاني : الإنصاف ص 158.

الباقلاني: "وجه الدليل: أنه تعالى خلق من الجن والناس قوما ليدخلوا النار، ويكونوا أهلا لها، ولا يكونون أهلا لها إلا بالكفر والطغيان والعصيان، فعلم أن جميع ذلك بإرادته وقضائه وقدره".[(1)]

9- وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَآ إِلَيْهِمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلْمَوْتَىٰ وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَىْءٍ قُبُلًا مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام:111]. يقول الباقلاني : "أخبر تعالى أن الحجج والآيات لا تنفع، وإنما تنفعه المشيئة التي تتم بها الأشياء، فمن شاء إيمانه آمن، ومن شاء كفره لم يؤمن "[(2)].

**ثانيًا: السنة.**

وأما السنة فقد استدل الأشاعرة بكثير من الأحاديث الواردة في باب القدر على أن جميع الأمور خيرها وشرها بقضاء الله – تعالى – وقدره ومشيئته، مثل ما روى في الصحاح في محاجة آدم وموسى – عليهما السلام - ، وقوله ﷺ لما أتاه الرجل، فساله عن الإيمان : "أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله"[(3)].

**ثالثًا: الإجماع.**

واستدلوا أيضا بالإجماع، وقالوا : إن السلف الصالح أجمعوا على قول : "ما شاء الله كان، وما لم يشاء لم يكن"، وهذا يدل على أن كل ما وقع في العالم بما في ذلك أفعال العباد سواء كانت خيرًا أو شرًا، طاعة أو معصية، فبمشيئته تعالى وقدره .

يقول إمام الحرمين: "ومما يقوي التمسك به إجماع السلف الصالحين، قبل ظهور الأهواء، واضطراب الآراء، على كلمة متلقاه بالقبول غير معدودة من المجملات المتأولات، وهي قولهم:" ما شاء الله كان، وما لم يشأْ لم يكن "[(4)].

---

(1) الباقلاني : الإنصاف ص 158.

(2) نفس المرجع ص 159.

(3) انظر الإبانة ص 62 وما بعدها، والإنصاف ص 160 .

(4) الإرشاد ص 242 وانظر الإنصاف ص 161 والاقتصاد في الاعتقاد ص 51.

## تأويل الأشاعرة للآيات التي تخالف مذهبهم

وقد وجد الأشاعرة بعض الآيات التي تنفي عن الله – تعالى – إرادة الظلم أو تنص على عدم رضاه، وعدم حبه للكفر والفساد من العباد، وفي هذا ما يدل على عدم إراداته تعالى للشرور والقبائح التي تقع من العباد، ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ [غافر:31]، وقوله تعالى : ﴿وَلَا يَرۡضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلۡكُفۡرَ﴾[الزمر:7] وقوله تعالى : ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾[ البقرة: 205].

وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآيات على أن الله تعالى لا يريد الشرور والقبائح، ولكنَّ الأشاعرة قالوا : إنه لا متمسك للمعتزلة بهذه الآيات؛ إذ إنها تحتمل التأويل والتخصيص.

يقول الشهرستاني بعد ذكره لهذه الآيات السابقة التي تمسكت بها المعتزلة: "وأجابت الأشعرية بتأويلات وتخصيصات"[(1)].

1- أما قوله تعالى: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ فقد رأينا أن المعتزلة قالوا: إن قوله تعالى ﴿ظُلۡمٗا﴾ نكرة، والنكرة في النفي تعم، والله تعالى قد نفى إرادته – تعالى – للظلم، وهذا يقتضي نفي إرادة الظلم نفيًا عاما، أي سواء كانت هذه الإرادة من فعل نفسه – تعالى – ، أو من فعل العباد، فدل هذا على عدم إرادته – تعالى – للشرور والقبائح مطلقا.

**وقد رد الأشعرى على المعتزلة فقال:** إن الظلم المنفي خاص، وليس المنفي هو الظلم على وجه العموم، وذلك أن الله تعالى نفى إرادتَه ظلمَ العباد، وهذا لا يمنع أنه يريدهم أن يتظالموا، أي: أنه لم يرد أن يظلمهم، وإن كان أراد أن يتظالموا.

يقول الأشعري :

مسألة : وإن سألوا عن قول الله - عز وجل – ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعِبَادِ﴾ وعن قوله : ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلۡمٗا لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾.

(1) الشهرستاني : نهاية الاقدام ص 258.

قيل لهم : معنى ذلك أنه لا يريد أن يظلمهم؛ لأنه قا : وما الله يريد ظلمًا لهم، ولم يقل لا يريد ظلم بعضهم لبعض، فلم يرد أن يظلمهم، وإن كان أراد ظلم بعضهم لبعض، أي: فلم يرد أن يظلمهم، وإن كان أراد أن يتظالموا "(1).

2- وأما قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ .فمن الأشاعرة من ذهب إلى تخصيص العباد هنا بالمؤمنين دون الكافرين، وقالوا:

"إن المراد بالعباد ها هنا المؤمنون الموفقون للإيمان الملهمون للإيقان دون الكافرين؛ لأن الله تعالى إذا أضافهم إليه بلفظ العبودية، فإنما أراد بذلك خواص المؤمنين دون الكافرين، فالمؤمنون هم المُشرفُون بالإضافة إليه سبحانه ذكرًا، وهم المرادون هنا.

وقالوا: إن الذي يدل على أن العباد إذا أضافهم الله تعالى إلى نفسه كان المراد بهم المؤمنين دون الكافرين قوله تعالى: ﴿ إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ ﴾ [الحجر:42]

فقد أراد بذلك المؤمنين دون الكافرين، وكذلك قوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ [الإنسان:6] فليس المراد جميع العباد، بل المراد المصطفون المخْلَصُونَ للنعيم المقيم، فكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ أراد المؤمنين دون الكافرين.

وفي هذا التأويل لم يفرق الأشاعرة بين الإرادة والرضا، وقالوا :"إن رضاه بالشيء هو إرادته له".

ولكن من الأشاعرة من فصل بين الإرادة والرضا، وقال: إن الرضا بالشيء هو المدح والثناء عليه، والإثابة عليه وكونه دينا وشرعا، والله تعالى لا يرضى لعباده الكفر، أي أنه لا يمدحه، ولا يثيب عليه، ولا يرضى كونه دينا وشرعا، فإنه وخيم العاقبة، كثير المضرة، دون إرادة

(1) الأشعري : الإبانة ص 51 وانظر اللمع ص 114.

وجوده وخلقه[1].

3- وأما قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ فقد قال من فرق بين المحبة والإرادة: "إن الله لا يحب الفساد". أي: أنه لا يثيب عليه، ولا يمدحه، ولا يأمر به.

فإن اسم المحبة إنما يقع على ما يثاب عليه، ويمدح فاعله عليه، وليس كل ما يريده المريد يقال فيه: إنه أحبه، إذ إن الواحد منا يريد بذل ماله للسلطان الجائر من هدية أو رشوة، ثم لا يقال: إنه أحب ذلك.

وكذلك فإن الرجل يريد ضرب ابنه، وقرة عينه ليؤدبه، ثم لا يقال : إنه أحب ذلك.

وإذا لم يكن كل ما يريده المريد يقال فيه: إنه أحبه، وإنما يقال : أحب الشيء إذا مدحه، وأثنى عليه، وأثاب عليه، فكذلك الله تعالى لا يحب الفساد بمعنى أنه لم يمدح الفساد، ولم يثنِ على المفسد، ولم يثبه، وهذا لا يمنع أنه يريد الفساد من حيث الوقوع[2].

وأما من لم يفصل بين المحبة والإرادة، وقال : " إذا تعلقت الإرادة بنعيم ينال عبدًا، فإنها تسمى محبة ورضا، وإذا تعلقت بنقمة تنال عبدًا فإنها تسمى سُخطا"[3].

فقد قال: إن المراد بقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ بمعنى لا يحبه ولا يريده من أهل الصلاح والطاعة[4].

---

(1) انظر الإنصاف ص 165، 166 والإرشاد ص 250، ونهاية الإقدام ص 259.

(2) الباقلاني : الإنصاف ص 162.

(3) إمام الحرمين : الإرشاد ص 239.

(4) الباقلاني : الإنصاف ص 162.

# الفصل التاسع

# مسائل الحياة الأخرى

## تمهيد

من المسائل التي تعرضت لها الفرق الإسلامية ما يحدث للإنسان بعد موته، وانتقاله من دار الفناء إلى دار البقاء.

وقد شغل هذا الأمر المسلمين كثيرًا؛ وذلك لأن الحياة الأخرى تكون ركنا مهمًا في الإسلام، الذي جاء من أجل سعادة الإنسان في الدارين .

فإلى جانب اهتمام الإسلام بالحياة الدنيا والتشريع لها، باعتبار أنها دارُ العمل التي فيها يعبد الإنسان الله – تعالى – ويعمر الكون اهتم أيضا بالحياة الأخرى، التي فيها يلقى الإنسان الثواب، أو العقاب علي ما فعله في الدنيا، وفي القرآن الكريم آيات كثيرة، وكذلك في سنة رسول الله ﷺ أحاديث عديدة، تناولت الحياة الآخرى، وبينت ما يجري فيها من أمور مثل:

1- عذاب القبر ونعيمه.

2- سؤال الملكين للميت في القبر.

3- البعث أو النشور، والحساب.

4- ما يتصل بذلك من الميزان والصراط، والحوض والمسألة، ونشر الصحف ، وقراءة الكتب ، والشفاعة .

وسنتناول بالبحث من هذه الأمور، عذاب القبر، وسؤال الملكين فيه، والميزان، والصراط، والشفاعة، وسنذكر مذهب المعتزلة باعتبار أنهم فرقة من فرق التأويل، ومذهب الأشاعرة ممثلين لأهل السنة في الإثبات، ونبدأ بالكلام عن الشفاعة .

# المبحث الأول
# الشفاعة

**أولًا: مذهب "المعتزلة"**

**1- عدم جواز العفو عن مرتكب الكبيرة :**

يرتبط موقف المعتزلة من الشفاعة بالأصل الثالث من أصولهم الخمسة التي اتفقوا وأجمعوا عليها، وهو : أصل الوعد والوعيد – يقول الشهرستاني مصورًا مذهب المعتزلة في هذا الأصل :

"اتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثوابَ، والعوضُ والتفضلُ معنًى آخرَ وراء الثواب، وإذا خرج من غير توبة على كبيرة ارتكبها، استحق الخلود في النار، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار، وسموا هذا النمط وعدًا ووعيدًا "(1).

يقول المسعودي في مروج الذهب:

"أما القول بالوعيد – هو الأصل الثالث – فهو: أن الله لا يغفر لمرتكب الكبائر إلا بالتوبة، وإنه لصادق في وعده ووعيده لا مبدل لكلماته" (2).

فبناء على هذا الأصل – الوعد والوعيد – ذهب المعتزلة إلى أن الله – تعالى – لا يغفر لمرتكب الكبيرة إلا بالتوبة منها؛ لأن الله – تعالى – صادق في وعده ووعيده، لا مبدل لكلماته وقد "وعد الله – تعالى – المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وهو – تعالى – يفعل ما وعد به ، وتوعد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب "(3).

وإذا كان ذلك كذلك، فصاحب الكبيرة الذي مات ولم يتب منها ، لا يجوز أن يعفو الله – تعالى – عنه، وهو مخلد في النار، حتى لو صدّق بوحدانيته، وآمن برسله؛ لأنه – تعالى – توعد بالعقاب مرتكب الكبائر، وأخبرنا بذلك، فلو لم يعاقبه لزم الخلف في وعيده، والكذب

---

(1) الشهرستاني : الملل والنحل جـ 1 ص 50.

(2) المسعودي : مروج الذهب جـ 2 ص 174.

(3) عبد الجبار : شرح الأصول ص 135.

في أخباره، وهذا محال.

وقد استدل المعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب بالسمع والعقل، وذهب أبو القاسم الموسوي إلى أن الدلالة السمعية هي الدلالة المعتمدة في هذا الباب، ولكن القاضي عبد الجبار رأى أن الدلالة العقلية كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها.

يقول القاضي عبد الجبار:

"أما الدلالة السمعية في ذلك : فهو أنه تعالى – وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد بها، وقد اعتمد هذه الطريقة أبو القاسم الموسوي، وقال : لا يصح الاعتماد على غيرها في ذلك، ونحن قد ذكرنا أن الدلالة العقلية في هذا الباب، كالدلالة السمعية في إمكان الاعتماد عليها "(1).

ونحن نذكر هنا بعض الآيات التي استشهد بها المعتزلة، ورأوا أنها تؤيد مذهبهم في باب الوعيد، وأن الله – تعالى – لا يغفر للعصاة أبدًا، وأنَّ مرتكب الكبيرة مُعذب ويخلد في النار أبدًا، ولا يخرج منها بحال من الأحوال، وهذه الآيات هي آيات الوعيد، وقد قال المعتزلة بعمومها في الكافر والفاسق . فمن ذلك :

1–قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدْخِلْهُ نَارًا خَـٰلِدًا فِيهَا﴾ [النساء:14].

يقول القاضي عبد الجبار : "فالله – تعالى – أخبر أن العصاة يعذبون بالنار، ويخلدون فيها، والعاصي اسم يتناول الفاسق والكافر جميعا، فيجب حمله عليهما؛ لأنه – تعالى – لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على ما ذكرناه "(2).

2– وقوله تعالى : ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِى عَذَابِ جَهَنَّمَ خَـٰلِدُونَ﴾ [الزخرف:74]

يقول عبد الجبار : "ووجه الاستدلال به هو أن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعًا،

---

(1) عبد الجبار : شرح الأصول ص 621.

(2) المرجع السابق : ص 657.

فيجب أن يكونا مرادين بالآية، معذبين بالنار؛ لأنه تعالى – لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعا "[1].

وقد رأى المعتزلة أنه كما أن آيات الوعيد تشمل الكافر والفاسق ، وتدل على أن الفاسق يُفعل به ما يستحقه من العقوبة، فكذلك تدل على أن الفاسق يخلد في النار مثله مثل الكافر.

يقول القاضي عبد الجبار: "والذي يدل على أن الفاسق يخلد في النار، ويعذب فيها أبدًا، ما ذكرناه من عمومات الوعيد، فإنها كما تدل على أن الفاسق يفعل به ما يستحقه من العقوبة، تدل على أنه يخلد؛ إذ ما من آية من هذه الآيات التي مرت إلا وفيها ذكر الخلود والتأبيد، أو ما يجري مجراهما "[2].

---

(1) نفس المرجع ص 660.

(2) شرح الأصول ص 666.

**تأويل المعتزلة لما يخالف مذهبهم من آيات**

وقد اصطدم المعتزلة بآيات تصرح بجواز غفران الله – تعالى – لذنوب العصاة، الذين ارتكبوا كبائر ولم يتوبوا منها.

1- فقد قال الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ [النساء:48].

فقوله: ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ ﴾ عام يتناول الصغائر والكبائر، وفي هذا ما يدل على خلاف مذهب المعتزلة، الذي يصرح بأنه لا يجوز أن يغفر الله – تعالى الكبائر إذا لم يتب أصحابها.

وهنا نرى المعتزلة يلجأون إلى التأويل، فيخصصون المغفرة بأصحاب الصغائر دون الكبائر، فقد قالوا: إن المراد أصحاب الصغائر دون الكبائر؛ لأن الله – تعالى – قال: ﴿ إِن تَجۡتَنِبُواْ كَبَآئِرَ مَا تُنۡهَوۡنَ عَنۡهُ نُكَفِّرۡ عَنكُمۡ سَيِّـَٔاتِكُمۡ ﴾[النساء : 31].

يقول القاضي عبد الجبار في كتابه " تنزيه القرآن عن المطاعن " :

"فشرط – تعالى – في تكفير السيئات التي ليست كبائر اجتناب الكبائر، فدل بذلك أن المؤاخذة تقع بها، وتقع المغفرة بنفس الكبائر، وهذا أحد ما يدل على أن أهل الصلاة فيما يفعلون من الكبائر إذا أصروا عليها يؤاخذون بها وبالصغائر جميعا"(1).

ويقول في كتابه "شرح الأصول الخمسة" في رده على من استشهد بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾ على جواز المغفرة لأصحاب الذنوب سواء كانت صغائر أو كبائر، ما دامت هذه الذنوب دون الشرك، يقول :"إن أكثر ما في الآية تجويز أن يغقر الله – تعالي – ما دون الشرك على ما هو مقرر في العقل ، فلو خلينا وقضية العقل لكنا نجوز أن يغفر الله – تعالى – ما دون الشرك لمن يشاء ، إذا سمعنا هذه الآية ، غير أن عمومات الوعيد تنقلنا من التجويز إلى القطع على أن أصحاب الكبائر يفعل بهم ما

(1) عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص 93.

يستحقونه ، وأنه – تعالى – لا يغفر لهم إلا بالتوبة والإنابة "(1).

2-وقال تعالى : ﴿قُلْ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا۟ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ [الزمر:53] .

وهذه الآية تصرح بظاهرها أنه لا مؤمن إلا ويغفر الله – تعالى – له، وإن ارتكب الكبائر، ولم يتب منها .

ولكنَّ القاضي عبد الجبار يرى أنه لا يصح الأخذ بظاهر هذه الآية؛ لأن ظاهرها يقتضي أن يغفر الله – تعالى – الذنوب كلها سواء كانت للكفرة أو الفسقة، وليس هناك من يقول بجواز غفران ذنوب الكفرة .

وكذلك لو جاز أن يغفر الله – تعالى – لمرتكب الكبيرة بدون التوبة؛ لكان في ذلك إغراء للمكلف بالقبيح، وذلك لا يحسن من الله تعالى.

وإذا كان لا يجوز الأخذ بالظاهر فلا بد من التأويل، والقول بأن الله – تعالى – يغفر الذنوب جميعا بالتوبة(2).

3-وقال تعالى ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[ الرعد:6].

وقد استدل بهذه الآية من قال بغفران الله تعالى لذنوب العصاة، فقالوا: إن الله – تعالى – ذكر في الآية أنه يغفر للظلمة في حال ظلمهم، وهذا يدل على أنه – تعالى – يغفر لمرتكب الكبيرة الذي مات ولم يتب.

وقد رد القاضي عبد الجبار عليهم، فقال : "إن الأخذ بظاهر الآية مما لا يجوز؛ لأنه يقتضى الإغراء على الظلم، وذلك مما لا يجوز على الله – تعالى –، فلا بد من أن يؤول، وتأويله هو أنه يغفر للظالم على ظلمه إذا تاب"(3).

---

(1) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 678.

(2) انظر : عبد الجبار : شرح الأصول ص 683 وتنزيه القرآن عن المطاعن ص 363.

(3) شرح الأصول ص 684.

2ـ **لا تجوز الشفاعة بالنسبة لمرتكبي الكبائر:**

ويرى المعتزلة أنه إذا قام الدليل على أنه لا يجوز العفو عن مرتكب الكبيرة الذي مات ولم يتب، وأنه لا بد أن يدخل النار، وأن يخلّد فيها، ولا يخرج منها أبدا، فإنه تبعا لذلك لا تصح الشفاعة من أجله؛ لأن ثبوت الشفاعة من أجله يناقض مبدأ الوعيد الذي يقتضي تخليد العصاة في النار ، وعدم العفو عنهم.

ولما كانت الشفاعة طلب العفو والمغفرة، فهي لا تجوز من أجل مرتكبي الكبائر الذين ماتوا ولم يتوبوا ؛ لأنه لا فائدة منها، إذ إن الله – تعالى – لن يغفر لهم ذنوبهم، ولن يعفو عنهم، وقد استدل المعتزلة على مدعاهم هذا بأدلة من العقل والنقل .

**أولًا: من جهة العقل:**

يقول القاضي عبد الجبار "إن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة، فلا يخلو: إما أن يشفع، أولا، فإن لم يشفع لم يجز أنه يقدح في إكرامه، وإن شفع فيه لم يجز أيضا؛ لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلًا.

وأيضًا، فقد دلت الدلالة على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي – عليه السلام – والحال ما تقدم"[(1)]. وإذن فلا يجوز أن يشفع النبي من أجل الفاسق لإخراجه من النار؛ لأن شفاعته لن تقبل حينئذ.

وأما من جهة النقل فقد احتج المعتزلة بـ:

أ- قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة: 148].

وقالوا: إن هذه الآية قد دلت على أنه﴿لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا﴾على سبيل العموم، فإن النكرة في سياق النفي تفيد العموم، وتأثير شفاعة النبي - ﷺ - منافٍ لمقتضى هذه الآية،

(1) عبد الجبار : شرح الأصول ، ص 689.

فلا يثبت التأثير، وإذا فلا شفاعة في العصاة[1].

**يقول الزمخشري "فإن قلت:** هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة؟ **قلت:** نعم؛ لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس شيئا أخلت به فعل أو ترك، ثم إنه نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع، فعُلم أنها لا تُقبل للعصاة"[2].

ب- قوله تعالى : ﴿مَا لِلظَّـٰلِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[غافر:18].

قالوا : إن الله – تعالى – قد نفى الشفيع للظالمين على سبيل العموم، والعصاة ظالمون، فلا يكون لهم شفيع ألبتة، ولو كان لهم شفيع لما قبلت شفاعته، ولو كانت الشفاعة لأهل الكبائر المصرِّين عليها لم يصح هذا الظاهر، وإذن فلا تجوز شفاعة النبي – ﷺ – من أجل مرتكبي الكبائر[3].

3- **الشفاعة للمؤمنين التائبين لزيادة الفضل والثواب:**

ولكن المعتزلة وجدوا في القرآن آيات تثبت الشفاعة، ووجدوا أنه لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي – ﷺ – ثابتة لأمته؛ لذلك فإنهم قالوا : إن الشفاعة ثابتة للمؤمنين التائبين، دون الفساق من أهل الصلاة[4].

والشفاعة للمؤمنين التائبين تكون لزيادة الثواب والفضل.

**يقول الأشعري:**

"واختلفوا في شفاعة النبي – ﷺ – هل هي لأهل الكبائر؟ فأنكرت المعتزلة ذلك، وقالت بإبطاله، وقال بعضهم : الشفاعة من النبي – ﷺ – أن يزادوا في منازلهم من باب التفضيل"[5].

---

(1) انظر : شرح مطالع الأنظار ص 227.

(2) الزمخشري : الكشاف ج 1 ص 102.

(3) انظر: شرح الأصول ص 289، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص 367.

(4) عبد الجبار : شرح الأصول ص 690.

(5) الأشعري : مقالات الإسلاميين ج 2 ص 474.

**ويقول الزمخشري في:**

1- **تفسير قوله تعالى:** ﴿مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾[البقرة:254] .

"إن أردتم أن يحط عنكم ما في ذمتكم من الواجب لم تجدوا شفعيًا يشفع لكم في حط الواجبات؛ لأن الشفاعة ثمة في زيادة الفضل لا غير "[1].

2- ويقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُم مِّنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ﴾ [الأنبياء:28].

"الكلام عن الملائكة ، ومن تحفظهم أنهم لا يجسرون على أن يشفعوا إلا لمن ارتضاه الله وأهْلهُ للشفاعة في زيادة الثواب والتعظيم "[2].

3- ويقول في تفسير قوله تعالى:﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾[المدثر:48]. "أي لو شفع لهم الشافعون جميعًا من الملائكة والنبيين وغيرهم، لم تنفعهم شفاعتهم؛ لأن الشفاعة لمن ارتضاه الله، وهم مسخوط عليهم، وفيه دليل على أن الشفاعة تنفع يومئذٍ؛ لأنها تزيد في درجات المرتضين "[3].

ويقول القاضي عبد الجبار في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر:18] " يدل على أن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين، فتزيدهم منزلة على وجه التفضل "[4].

وأما ما روي عن النبي – ﷺ – من أنه قال: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي "[5] وهذا بنصه يخالف مذهب المعتزلة في إنكارهم الشفاعة لأصحاب الكبائر.

---

(1) الزمخشري : الكشاف جـ 1 ص 227.

(2) الكشاف : جـ 3 ص 88.

(3) المرجع السابق : جـ 4 ص 524.

(4) عبد الجبار : تنزيه القرآن عن المطاعن ص 367.

(5) البيهقي : الاعتقاد ص 96.

فقد تخلص القاضي عبد الجبار من معارضة هذا الحديث لمذهب المعتزلة، وذلك بالموقف المعتاد من المعتزلة تجاه الأحاديث التي تتصادم مع مذهبهم.

فقد طعن أولًا في صحة الحديث، ثم رفض الاحتجاج به على هذه المسألة . – مع تسليم ثبوته – بحجة أنه منقول بطريق الآحاد، وهو لا يفيد في باب الاعتقاد.

يقول عبد الجبار : "هذا الخبر لم تثبت صحته أولًا، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي – ﷺ – ومسألتنا طريقها العلم، فلا يصح الاحتجاج به"(1).

ثم بعد ذلك أخذ عبد الجبار في تأويل الحديث حتى ينزع منه معارضته لمذهبه، فقال: "المراد شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي إذا تابوا "(2).

ويرى القاضي عبد الجبار أنه لا يجوز الاعتراض بأن التوبة تقع مكفرة للكبيرة، والتائب يكون في غنى عن الشفاعة، وبالتالي فإن الشفاعة تكون لا فائدة منها .

ويرى أنه لا يجوز الاعتراض بهذا؛ لأن الشفاعة هنا لمزيد التفضل من الله – تعالى – فيشفع النبي – ﷺ – في أن يزيدهم الله – تعالى – من فضله، لا في أن يدخلهم جناته(3).

## ثانيًا: مذهب الأشاعرة

### 1ـ جواز غفران الذنوب:

وأما الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن الثواب على الطاعة فضلٌ من الله تعالى – والعقاب على المعصية عدلٌ منه، ولا يكون الثواب على الطاعة واجبًا على الله – تعالى - ولا العقاب على المعصية؛ لأنه لا يجب على الله – تعالى – شيء.

**يقول إمام الحرمين :**

"الثوابُ عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى، والعقاب لا يجب أيضا، والواقع منه هو عدل من الله، وما وعد الله – تعالى – من الثواب،

(1) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 690.

(2) المرجع السابق ص 961.

(3) انظر نفس المرجع والصفحة .

أو توعد به من العقاب، فقوله الحق ووعده الصدق، وكل ما دللنا على أنه لا واجب على الله تعالى ؛ فإنه يطرد ها هنا"[1].

وإذا كان يجب على الله – تعالى – شيء، فإنه لا يجب عليه ثواب المطيعين ولا عقاب العاصين،" فمن مات من المؤمنين على إصراره على المعاصي لا يُقطع عليه بعقاب، وأمره مفوض إلى ربه – تعالى –، فإن عاقبه، فذلك بعدله وإن تجاوز عنه، فذلك بفضله ورحمته"[2].

وقد استدل الأشاعرة على جواز غفران الله – تعالى – للذنوب جميعًا، سواء كانت صغيرة أو كبيرة بدون التوبة ما عدا الشرك بالله – تعالى – بالقرآن وبالعقل .

**أولًا: القرآن الكريم:**

1- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[النساء:48]، قالوا: ما دون الشرك يشمل الصغيرة والكبيرة من الذنوب والمعاصي، والمراد قبل التوبة.

2- قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾ [الشورى:25].

3- وقوله تعالى: ﴿ أَوْ يُوبِقْهُنَّ بِمَا كَسَبُواْ وَيَعْفُ عَن كَثِيرٍ ﴾[الشورى:34].

4- وقوله تعالى: ﴿ يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُواْ مِن رَّحْمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾[ الزمر:53].

5- وقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْۖ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ ٱلْعِقَابِ ﴾ [الرعد:6] .

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار بعد ذكره لهذه الآية الأخيرة التي استدل بها الأشاعرة على جواز غفران الله تعالى لذنوب العصاة .

---

(1) إمام الحرمين : الإرشاد ص 381.

(2) المرجع السابق ص 392

"وكلمة "**على**" للحال، يقال : " **رأيت الأمير على عدلٍ، أو على ظلمٍ**"، إذا كان متلبسا به، فالآية تقتضي حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم، فهذا يدل على حصول المغفرة قبل التوبة "(1).

**ثانيًا: من جهة العقل.**

فيقرر الأشاعرة أن العقل يجيز أن يغفر الله – تعالى – لمرتكب الكبيرة الذي مات ولم يتب؛ لأن الله – تعالى – يفعل ما يشاء ، ولا يجب عليه ثواب ولا عقاب، وكذلك فإننا إذا قسنا الغائب على الشاهد منها، فإن العقل يُحسن الغفران والتجاوز عن المسيء في الشاهد، فكذلك الأمر في الغائب.

**يقول إمام الحرمين في كتابه "العقيدة النظامية"**: "قد تقرر عند العقلاء قاطبة أن العفو والصفح والتجاوز عن المجرمين من مكارم الأخلاق، ومعالي الأمور وقد أطبقت طبقات الخلق على تفنن آرائهم، واختلاف أهوائهم على تحسين التجاوز والعفو عند المقدرة "(2).

**ويقول في كتابه "الإرشاد"**: "فإذا حسن من الواحد منا الصفح، مع تلذذه بالانتقام والتفشي، وتعرضه للمضار لو كظم غيظه، فلأن يَحسُن العفو من الرب تعالى – المتنزه عن الحاجة ، المنعوت بالغنى حقا، أولى وأحرى "(3).

**تأويل آيات الوعيد**

وقد وردت في القرآن آيات كثيرة تنص على أن العصاة يعذبون في النار ويخلدون فيها مثل:

1- قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُۥ يُدۡخِلۡهُ نَارًا خَٰلِدٗا فِيهَا﴾ [النساء:14]

2- وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُجۡرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ [الزخرف:74].

---

(1) شرح مطالع الأنظار ص 225.

(2) إمام الحرمين : العقدية النظامية ص 60.

(3) الإرشاد ص 393.

3- وقوله تعالى : ﴿وَإِنَّ ٱلۡفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٖ﴾[الانفطار:14].

4- وقوله تعالى : ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا ﴾ [النساء:93].

5- وقوله – تعالى – بعد نهيه عن أكل الأموال بالباطل، وقتل النفس التي حرم الله قتلها : ﴿ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗا ﴾[النساء:30].

وغير ذلك من الآيات التي تنص على تعذيب العصاة وتخليدهم في النار، وهي تتعارض مع ما ذهب إليه الأشاعرة من جواز العفو وغفران الذنوب مطلقا ما دامت دون الشرك بالله تعالى.

وهنا نرى الأشاعرة يؤولون آيات الوعيد ، وذلك بتخصيصها بالكفار، أو بالجمع بينها وبين آيات الوعد، والقول بأن العاصي يعذب في النار مدة ثم يغفر له؛ إذ إن المراد بالتأبيد هو المكث الطويل.

يقول البغدادي في " أصول الدين": "وإذا تعارضت الآيات في الوعد والوعيد خصصنا آيات الوعيد بآيات الوعد، أو جمعنا بينهما، فيعذب العاصي مدة، ثم يُغفر له، ويدخل الجنة؛ لأجل الثواب بعد أن استوفى حظه من العذاب؛ إذ لايجوز أن يثاب في الجنة ثم يرد إلى النار"(1).

**وقالوا:**

1- إن المراد من قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ عُدۡوَٰنٗا وَظُلۡمٗا فَسَوۡفَ نُصۡلِيهِ نَارٗا ﴾أي: من يفعل ذلك مستحلا، وكذلك قوله – تعالى – ﴿ وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا ﴾أي: من يقتل مؤمنات مستحلًا قتله؛ إذ إن العمد على الحقيقة إنما يصدر من المستحل.

(1) البغدادي : أصول الدين ص 243.

2- وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ فقد قالوا : إن المراد : الكفار[1].

**2ـ جواز الشفاعة وثبوتها لمرتكب الكبيرة:**

ويرى الأشاعرة أنه إذا ثبت جواز غفران ذنوب العصاة من المؤمنين سواء كانت هذه الذنوب صغائر، أو كبائر، فإنه يجوز أيضا تشفيع الشفعاء وحط أوزار المجرمين بشفاعتهم ؛ لأن الشفاعة طلب العفو والمغفرة .

**وقد قال الأشاعرة:** إن الشفاعة جائزة من جهة العقل، وقد ورد بها الشرع، فوجب الإيمان والإقرار بها . **يقول القاضي أبو بكر الباقلاني :**

"يجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير، وردّ الروح إلى الميت عند السؤال، ونصب الميزان، والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين، كل ذلك حق وصدق، ويجب الإيمان والقطع به؛ لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل "[2].

**أما من جهة العقل:**

فقد رأى الأشاعرة أن الشفاعة تجوز للعصاة، ويجوز من الله – تعالى – تشفيع الشفعاء فيهم ؛ لأن الله – تعالى يفعل ما يشاء، ولأننا إذا قلنا بقياس الغائب على الشاهد في هذه المسالة، فإنه لا يَقبحُ عند العقلاء أن يُشفّع الملك بعض المخلصين المصطفين لديه في مذنب استحق عقابًا، وإذا عظم قدر بعض الخدم عند الملك لم يَقبُح منه تشفيعه في جميع المذنبين، فكذلك الأمر في الغائب[3].

**وأما من جهة السمع:**

فقد استدل الأشاعرة على ثبوت الشفاعة ووقوعها من النبي - ﷺ- لأهل الكبائر من

---

(1) انظر الأشعري : اللمع ص 130 ، وإمام الحرمين : الإرشاد ص 388.

(2) الباقلاني : الإنصاف ص 51.

(3) انظر : إمام الحرمين : الإرشاد ص 394 ، والعقيدة النظامية ص 60.

أمته بالقرآن والسنة والإجماع .

**أولًا: القرآن: فقد استدلوا بـ:**

1- قولـه تعـالى: ﴿عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا﴾[الإسراء:79]. يقـول أبـو بكـر الباقلاني: "روي عن أنس بن مالك، وأبي سعيد الخدري، وجماعة من الصحابة لا يحصون عددًا، أن ذلك في الشفاعة، ثم ذكروا ذلك عن النبي – ﷺ – في أخبار يطول ذكرها وشرحها"(1).

2- وقوله تعالى : ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾ [محمد:19].

فقد أُمر النبي – ﷺ – بالاستغفار لذنوب المؤمنين والمؤمنات، وصاحب الكبيرة مؤمن، فيستغفر له امتثالًا لأمر الله تعالى ، وصيانة لعصمته – ﷺ – عن مخالفة أمر الله – تعالى – ، واستغفاره – ﷺ – هو: طلب العفو والمغفرة ، والشفاعة: طلب العفو والمغفرة ، وإذا استغفر – ﷺ – لصاحب الكبيرة قبل توبته، فإن الله تعالى – يقبل شفاعته – ﷺ – تحصيلًا لمرضاته – ﷺ – لقوله – تعالى – ﴿وَلَسَوۡفَ يُعۡطِيكَ رَبُّكَ فَتَرۡضَىٰٓ﴾[الضحي:5] وتكون شفاعته – ﷺ – مقبولة في حق صاحب الكبيرة من أمته قبل توبته(2).

**ثانيًا:السنة .**

فقد استشهدوا بما روي عن النبي – ﷺ – في ذلك من مثل:

1- قوله – ﷺ –:«إِنَّ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»(3).

2- وقوله – ﷺ – «خُيِّرْتُ بَيْنَ الشَّفَاعَةِ، وَبَيْنَ أَنْ يَدْخُلَ نِصْفُ أُمَّتِي الْجَنَّةَ، فَاخْتَرْتُ

---

(1) الباقلاني : الإنصاف ص 170.

(2) انظر : شرح مطالع الأنظار ص 227.

(3) أخرجه الترمذي في جامعه 4/625/ح2436، وابن ماجه في سننه 2/1441/ح 4310، والحاكم في مستدركه 2/414/ح3442.

الشَّفَاعَةَ، لِأَنَّهَا أَعَمُّ وَأَكْفَى، أَتُرَوْنَهَا لِلْمُتَّقِينَ؟ لَا، وَلَكِنَّهَا لِلْمُذْنِبِينَ، الْخَطَّائِينَ الْمُتَلَوِّثِينَ»[1].

**ثالثًا: الإجماع.**

**فيقول إمام الحرمين:** "وأجمع المسلمون قبل ظهور البدع على الرغبة إلى الله تعالى في أن يرزقهم الشفاعة، وذلك مجمع عليه في العصور لا ينكر على مبديه"[2].

**تأويل ما يدل على نفي الشفاعة لمرتكبي الكبائر**

وأما ما احتج به المعتزلة من نصوص على نفي الشفاعة لمرتكبي الكبيرة، من مثل قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ﴾[البقرة:48] وقوله تعالى: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[غافر:18 ]، وقوله تعالى ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾ [المدثر:48]، وغير ذلك من آيات تصرح بظاهرها أنه ليس للعصاة شفيع تقبل شفاعته.

فقد رفض الأشاعرة التسليم بأن هذه الآيات وأمثالها في حق المؤمنين والكفار، وقالوا: إنها خاصة بالكفار دون المؤمنين، ثم قالوا: مع التسليم بعمومها في حق المؤمنين المذنبين والكفار جميعا، فإنه يجب القول بأنها خاصة بالكفار، إذ إن هناك نصوصًا دالة على شفاعة النبي – ﷺ – للعصاة من المؤمنين، وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يجب تأويل تلك الآيات بتخصيصها للكفار جمعا بين الأدلة[3].

وقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني موجهًا كلامه إلى المعتزلة، والخوارج: "أنتم وأخوانكم من الخوارج دأبكم دائمًا أن تجعلوا آيات العذاب في أهل الإيمان والتوحيد، وهي لأهل الكفر والضلال دون المؤمنين – بحمد الله تعالى – وهذه الآيات كلها لأهل الكفر، والذي يدل على صحة هذا ما قدمنا من الأخبار الصحيحة "من قال لا إله إلا الله دخل الجنة"، وغير

---

(1) أخرجه أحمد في مسنده 32/394/ح 19618، وابن ماجه في سننه، واللفظ له 2/1441/ح 4311.وانظر: الإنصاف ص 53، 170 والإرشاد ص 394.

(2) الإرشاد ص 3954، 395.

(3) انظر: شرح العقائد النسلفية ص 123 وشرح مطالع الأنظار ص 227.

ذلك من أخبار "[1].

**وقالوا في قوله تعالى: ﴿ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ ﴾**: إن المراد بالظلم هنا الشرك والكفر الذي لا تنفع معه طاعة، مما يدل على هذا ما جاء عن علقمة عن عبد الله – رضي الله عنه – لَمَّا نَزَلَتْ ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ [الأنعام:82] قَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيُّنَا لَمْ يَظْلِمْ؟ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان:13] [2].

وإذا كان المراد بالظلم هنا الشرك والكفر الذي لا تنفع معه طاعة، فهذه الآية تدل على أنه لا شفاعة تنفع لكافر، ولا حميم يدفعه عنه، والمؤمن بخلاف ذلك، وإن كانت له سيئات[3].

وأما الحديث الذي ذكره المعتزلة معارضين به الأحاديث الأخرى في صحة الشفاعة لأهل الكبائر من المؤمين : "إذ رووا عن الحسن البصري عن النبي ﷺ أنه قال : "لا ينال شفاعتي أهل الكبائر من أمتي" .

فقد رد عليه أبو بكر الباقلاني من وجهين :

**أولًا:** أنه غير صحيح، ولم يرد عن الحسن.

**وثانيا:** أنه لو كان صحيحا فإنه لا يعارض الأحاديث الصحيحة التي تثبت الشفاعة لمرتكبي الكبائر.

يقول الباقلاني : "إن هذا عن الحسن لم يصح، ولم يرد في خبر صحيح ولا سقيم، وإنما هو اختلاق وكذب، ولا يعارض الآثار الصحاح المتفق على صحتها، ثم لو جاز أن يكون قد روي، فلا يَسقط الصحيح المجمع على صحته بالضعيف السقيم الذي لا أصل له، مع إمكان الجمع بين الكل، واستعمال الجميع، فتحمل صحاح الأخبار على ما قلنا، ويحمل هذا الخبر

---

(1) الباقلاني : الإنصاف ص 174.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه 56/6/ح 4629.

(3) الباقلاني : الإنصاف ص 174

على أنه أراد به الكبائر التي تخرج من الإسلام، نحو الكفر بعد الإيمان، أو استحلال ما حرمه الله، أو تكذيب بعض الرسل، أو بعض الكتب ...

فيحمل قوله: -:« شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي» في حق من يبقى على الإيمان حتى يخرج من الدنيا، ويحمل ما ذكروا – لو كان صحيحا – على من خرج من الدنيا على غير إيمان "[1].

(1) الباقلاني : الإنصاف ص 171.

## المبحث الثاني
## عذاب القبر وسؤال الملكين فيه

**أولًا: المعتزلة**

كانت مسالة عذاب القبر، وسؤال الملكين من المسائل المهمة التي دار حولها الجدل والنقاش بين الفرق في الإسلام .

1- **عذاب القبر**:

وقد انقسم المتكلمون في هذا الأمر إلى فريقين : أحدهما أثبت عذاب القبر، والأخر نفاه، وقد انضم المعتزلة بأنهم أنكروا عذاب القبر[1].

ولكن القاضي عبد الجبار يبرىء المعتزلة من قول نفي عذاب القبر، ويذكر أنَّ الأمة أجمعت على الإقرار بعذاب القبر، وأن الذي خالف في ذلك هو :" ضرار بن عمرو" الذي كان معتزليا، ثم التحق بالمجبرة، وأنه قد نُسب القول بنفي عذاب القبر إلى المعتزلة بسبب حكاية ضرار بن عمرو له، ولكنهم براء من ذلك القول لمخالفة ضرار إياهم.

يقول عبد الجبار :" فصل في عذاب القبر" : وجملة ذلك أنه لا خلاف فيه بين الأمة، إلا شيء يحكى عن ضرار بن عمرو، وكان من أصحاب المعتزلة، ثم التحق بالمجبرة، ولهذا نرى ابن الراوندي يشنع علين،ا ويقول : إن المعتزلة ينكرون عذاب القبر ولا يقرون به"[2].

ويقرر سعد الدين التفتازاني نفس ما قاله عبد الجبار، فيقول: "قال بعض المتأخرين حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو، وإنما نسب إلى المعتزلة – وهم براء منه – لمخالطة ضرارٍ إياهم، وتبعه قوم من السفهاء"[3].

(1) انظر الأشعري : الإبانة ص 66، والغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد ص 97، وأبو المعين النسفي: بحر الكلام ص83.

(2) عبد الجبار : شرح الأصول ص 730.

(3) سعد الدين التفنازاني : شرح المقاصد ج 2 ص 220.

**وقد استدل القاضي عبد الجبار على ثبوت عذاب القبر بالقرآن، والسنة .**

**أما القرآن :**

1- فقوله تعالى ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٔـٰتِهِمْ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا﴾[نوح:25] يقول عبد الجبار : "الفاء للتعقيب من غير مهلة، وإدخال النار لا وجه له إلا التعذيب".

2- وقوله تعالى﴿ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا﴾[غافر:46] يقول عبد الجبار :"ووجه دلالته على عذاب القبر الظاهر، غير أنه يختص بآل فرعون، ولا يعم جميع المكلفين، والدلالة التي تعم قوله تعالى : ﴿قَالُوا۟ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا ٱثْنَتَيْنِ﴾[غافر:11] ولا تكون الإماتة والإحياء مرتين إلا في أحدى المرتين إما التعذيب في القبر أو التبشير"[1].

**وأما السنة:** فقد استدل بما روي أن النبي – ﷺ – مر بقبرين، فَقَالَ: «إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَّا أَحَدُهُمَا فَكَانَ لاَ يَسْتَتِرُ مِنَ البَوْلِ، وَأَمَّا الآخَرُ فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ» [2].

**2- منكر ونكير:**

وهناك من المعتزلة من أنكر تسمية الملكين – اللذين يأتيان إلى الميت ويسألانه – بمنكر ونكير ، كالجبائي والبلخي، وقالا : إنما المنكر: ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سُئل، والنكير هو: " تقريع الملكين له".

ووجهة نظر من أنكر تسمية الملكين بمنكر ونكير أن هذا تسمية لملائكة الله – تعالى – بما لا يليق بهم، وبما يقتضي اسحقاق الذم.

ولكن القاضي عبد الجبار يقرر بأنه يجب الإقرار بسؤال القبر، وأن الله – تعالى – يبعث إلى الميت ملكين يقال لأحدهما منكر، وللأخر نكير، وأنهما يسألان الميت ثم يعذبانه، أو يبشرانه على حسب ما وردت به الأخبار؛ لأن ذلك مما لا يُهتدى إليه من جهة العقل ، وإنما الطريق

---

(1) عبد الجبار : شرح الأصول ص 730.

(2) المرجع السابق ص 731. والحديث متفق عليه: أخرجه البخاري في صحيحه 53/1/ح 218، ومسلم في صحيحه1/240/ح 292.

إليه السمع.

ويقرر أن التسمية وردت عن طريق السمع فوجب قبولها، وأنه ليس فيها ما يقتضي استحقاق الذم؛ لأنها بمنزلة غيرها من الألقاب التي لا حظ لها في إفادة المدح والذم والثواب والعقاب.

وقد جرت العرب في تسميتهم أبناءهم وأعزتهم بالصخر والكلب، وغير ذلك من غير أن يفيدوا به مدحا ولا ذما، بل لكي تقوم مقام الإشارة إلى ما هو موضوع التلقيب.

ثم يقول : إننا لو جعلنا هذا الاسم من الأسماء المفيدة، فإنه ليس يفيد قولنا: "منكر" أكثر من أن الغير لا يعرفه، وكون شخص من الأشخاص لا يعرف ملكا من الملائكة، لا يدخل الملك في استحقاق الذم، وكذلك القول في قولنا: " نكير" ، فإنه فعيل بمعنى مفعول(1).

**ثانيًا: الأشاعرة:**

ويرى الأشاعرة أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر، وسؤال الملكين للميت، ونصب الميزان والصراط، والحوض، وغير ذلك من الأمور التي وردت في شان الآخرة، أمور ممكنة يجيز العقل وقوعها، وكل ما أجازه العقل، وشهدت له شواهد السمع لزم الحكم بقبوله، يقول القاضي أبو بكر الباقلاني:

"إن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ونصب الصراط ، والميزان، والحوض، والشفاعة للعصاة من المؤمنين كل ذلك حقٌّ وصدقٌ، ويجب الإيمان به؛لأن جميع ذلك غير مستحيل في العقل "(2).

ويقول إمام الحرمين : "جملٌ من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع منها: إثبات عذاب القبر ومسألة منكر ونكير، والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك، فإنه من مجوزات العقول، والله مقتدر على إحياء الميت، وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله، وكل ما جوزه العقل،

---

(1) انظر عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 734.

(2) الباقلاني : الإنصاف ص 51.

وشهدت له شواهد السمع، لزم الحكم بقبوله"[1].

وقد استدل الأشاعرة على ثبوت عذاب القبر وسؤال الملكين للميت بالكتاب والسنة .

**أولًا: أدلتهم على ثبوت عذاب القبرمن القرآن:**

**استدلوا على ثبوت عذاب القبر بـ:**

1- قوله تعالى: ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗا ﴾ [غافر:46] . يقول إمام الحرمين : وهذا نص في إثبات عذاب القبر عليهم قبل الحشر، فإنه – عز من قائل – ذكر ذلك ، ثم قال : ﴿ ٱلنَّارُ يُعۡرَضُونَ عَلَيۡهَا غُدُوّٗا وَعَشِيّٗاۚ وَيَوۡمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدۡخِلُوٓاْ ءَالَ فِرۡعَوۡنَ أَشَدَّ ٱلۡعَذَابِ ﴾ [غافر:46][2].

2- وكذلك قوله تعالى: ﴿مِّمَّا خَطِيٓـَٰٔتِهِمۡ أُغۡرِقُواْ فَأُدۡخِلُواْ نَارٗا ﴾[نوح:25] وقوله تعالى : ﴿قَالُواْ رَبَّنَآ أَمَتَّنَا ٱثۡنَتَيۡنِ وَأَحۡيَيۡتَنَا ٱثۡنَتَيۡنِ ﴾ [غافر:11].

**ثانيًا: أدلتهم على ثبوت عذاب القبرمن السنة:**

أ- قوله – ﷺ -: «إِنَّمَا القَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النَّارِ».[3]

ب- وقوله – ﷺ – : «اسْتَنْزِهُوا مِنَ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَّةَ عَذَابِ الْقَبْرِ مِنْهُ»[4].

ت- وبما روي عنه – ﷺ – أنه كان يقول : «أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ» [5].

3ـ **سؤال الملكين:**

وأما سؤال الملكين فقد استدلوا :

---

(1) إمام الحرمين : الإرشاد ص 375 وانظر العقيدة النظامية ص 58 والغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص 97.

(2) الإرشاد ص 375.

(3)أخرجه الترمذي في جامعه 4/640.

(4)أخرجه أحمد في مسنده 1/293/ح653، وابن ماجه في سننه 1/125/ح348، والحاكم في مستدركه 1/293/ح653، وقال: «هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ وَلَا أَعْرِفُ لَهُ عِلَّةً وَلَمْ يُخَرِّجَاهُ».

(5) أخرجه أحمد في مسنده 30/576/ح 18614 . وانظر الأشعري : الإبانة ص 66، والباقلاني : الإنصاف ص 51.

1- بما روي عن النبي – ﷺ – أنه قال عند قوله تعالى ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِي ٱلْأَخِرَةِ ﴾[إبراهيم:27] فقد قيل "نزلت في عذاب القبر إذا قيل له : من ربك؟ من دينك؟ ومن نبيك؟ فيقول : ربي الله، وديني الإسلام، ونبي محمد عليه السلام[1].

2- وبما روي عنه – ﷺ – أنه قال «إِذَا قُبِرَ أَحَدُكُمْ أَوِ الْإِنْسَانُ، أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ، يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا: الْمُنْكَرُ وَالْآخَرُ: النَّكِيرُ... إلى آخر الحديث»[2].

وبما روي عنه – ﷺ – أنه قال لعمر – رضي الله عنه : (كيف بك يا عمر إذا جاءك فتانا القبر؟ قال : أكون كما أنا الآن ؟ فقال له : «نَعَمْ» قَالَ: إِذَنْ أَكْفِيكَهُمَا ". [3].[4]

(1) أخرجه أبو داود في سننه4/239/ح4753، وأصله عند البخاري في صحيحه.

(2) أخرجه ابن حبان في صحيحه 7/386/ح3117.

(3) أخرجه الحارث بن أبي أسامة في مسنده 1/379/ح281.

(4) انظر: الإنصاف ص 51، 52، وشرح العقائد النسفية ص 113.

# المبحث الثالث
# الميزان

**أولًا: المعتزلة**

أنكر بعض المعتزلة الميزان المعروف الذي له كفتان ولسان، وقالوا : إن الأعمال أعراض، وهي لا توصف بالخفة والثقل، ولا يمكن وزنها ، فكيف بها إذا تلاشت؟ وقالوا: إن الوزن للعلم بمقدارها، وهي معلومة لله – تعالى – بلا وزن، فلا فائدة فيه، فيكون قبيحًا تنزه الرب تعالى عنه(1).

ثم أولوا الميزان الوارد في النص، فقالوا : إنما هو العدل الثابت في كل شيء، ولذا ذكر بلفظ الجمع، وأما الميزان المشهور، فواحد(2).

**وقالوا:** إن المراد من قوله تعالى: ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[الأنبياء:47] هو "إرصاد الحساب السوي، والجزاء على حسب الأعمال بالعدل والإنصاف من غير أن يظلم عباده مثقال ذرة، فَمَثل ذلك بوضعه الموازين لتوزن بها الموزونات"(3).

ولكن القاضي عبد الجبار رفض تأويل الميزان، وقال: بوجوب حمله على حقيقته وظاهره، وأن الله لم يرد به إلا المعقول المتعارف فيما بيننا دون العدل.

فهو يقول: "إن الميزان وإن ورد بمعنى العدل في قوله – تعالى – ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد:25]، فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام الله – تعالى – مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى مجاز.

فلو كان الميزان هو العدل لكان لا يثبت للثقل والخفة فيه معنى، فدل على أن المراد به هو الميزان المعروف الذي يسشتمل على ما تشتمل عليه الموازين فيما بيننا"(4).

---

(1) انظر : شرح المواقف جـ 8 ص 321 وبحر الكلام للنسفي ص 79.

(2) سعد الدين التفتازاني : شرح المقاصد جـ 2 ص 223.

(3) الزمخشري : الكشاف جـ 3 ص 95.

(4) عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص 735.

وقد ارتضى الزمخشري هذا الراي ، دون القول بأنه العدل، وقال: إن الله – تعالى – يضع الموازين الحقيقية يوم القيامة ويزن بها الأعمال ، وأورد عن الحسن أنه قال : " ميزان له كفتان ولسان "[1].

ولكن كيف يتم الوزن مع أن الأعمال أعراض؟

**قيل:** توزن صحائف الأعمال التي فيها ذكر الحسنات والسيئات، **وقيل:** يجعل الله – تعالى – في إحدى الكفتين جواهر بيض مشرقة، فتكون علامة الثواب، وفي الكفة الأخرى جواهر سوداء مظلمة فتكون علامة العقاب[2].

**ثانيًا: الأشاعرة:**

وقال الأشاعرة: إن الميزان حق، وقد دلت عليه قواطع الشرع، وهو ممكن وجائز في العقل، فوجب التصديق والإقرار به[3]. واستدلوا على نصب الميزان يوم القيامة بالكتاب والسنة. [4]

**أما الكتاب:** فقوله تعالى : ﴿وَنَضَعُ ٱلْمَوَٰزِينَ ٱلْقِسْطَ لِيَوْمِ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[الأنبياء:47].

**وأما السنة**: فقد استدلوا بما روي عن عائشة رضي الله عنها – قَالَتْ عَائِشَةُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَلْ تَذْكُرُونَ أَهْلِيكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ: « أَمَّا فِي مَوَاطِنَ ثَلَاثَةٍ فَلَا: الْكِتَابُ، وَالْمِيزَانُ، وَالصِّرَاطُ ».[5]

---

(1) انظر : الزمخشري : الكشاف جـ 3 ص 95.

(2) نفس المرجع السابق والصفحة وتنزيه القرآن عن المطاعن ص 264.

(3) انظر : إمام الحرمين : الغرشاد ص 379 والغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص 98.

(4) الباقلاني : الإنصاف ص 52.

(5) أخرجه أحمد في مسنده 41/225/ح24696، وأبو داود في سننه 4/240/ح4755.

# المبحث الرابع
# الصراط

**أولًا: المعتزلة.**

قيل: إن أكثر المعتزلة أنكروا الصراط، وأن الجبائي قد تردد بين النفي والإثبات، فنفاه تارة، وأثبته اخرى، وأن أبا الهذيل العلاف، وبشر ابن المعتمر قد ذهبا إلى جوازه دون الحكم بوقوعه"[1].

ومن أنكر الصراط قال بتأويل النصوص الواردة فيه، وقال : إن المراد به الأدلة الواضحة على الطاعات والمعاصي[2].

وقد حكى القاضي عبد الجبار عن كثير من شيوخ المعتزلة أنهم قالوا : "إن الصراط إنما هو الأدلة على الطاعات التي من تمسك بها نجا، وأفضى إلى الجنة، والأدلة على المعاصي التي من ركبها هلك، واستحق من الله تعالى النار"[3].

ولكنه – أي عبد الجبار – لم يوافق على تأويل الصراط ، ورأى من الواجب حمله على ظاهره دون القول بأنه الأدلة؛ وذلك " لأن فيه حملا لكتاب الله تعالي – على ما ليس يقتضيه ظاهره .. وكلام الله – تعالى – مهما أمكن حمله على حقيقته، فذلك هو الواجب، دون أن يصرف عنه إلى المجاز"[4].

وصرح القاضي عبد الجبار بمعتقده في الصراط، فقال : "ومن جملة ما يجب الإقرار به واعتقاده: الصراط، وهو طريق بين الجنة والنار يتسع على أهل الجنة، ويضيق على أهل النار إذا راموا المرور عليه، وقد دل عليه القرآن، قال تعالى : ﴿ ٱهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ ۝٦ صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾[سورة الفاتحة:6/7].

---

(1) انظر : شرح المواقف جـ 8 ص 321.

(2) انظر : المقاصد جـ 2 ص 223.

(3) عبد الجبار : شرح الأصول ص 738.

(4) نفس المرجع السابق والصفحة.

فلسنا نقول في الصراط ما يقوله الحشوية، من أن ذلك أدق من الشعر، وأحد من السيف، وأن المكلفين يكلفون اجتيازه والمرور به، فمن اجتازه فهو من أهل الجنة، ومن لم يمكنه ذلك، فهو من أهل النار، إن تلك الدار ليست هي بدار تكليف، وحتى يصح إيلام المؤمن، وتكليفه المرور على ما هذا سبيله في الدقة والحدة.

وأيضا ذكرنا أن الصراط هو الطريق، وما وصفوه ليس من الطريق بسبيل، ففسد كلامهم "(1).

**ثانيًا: الأشاعرة**

وقال الأشاعرة: إنه يجب التصديق بالصراط؛ لأن الشرع قد ورد به، وهو ممكن، فإنه عبارة عن جسر ممدود على متن جهنم، يرده الخلق كافة، فإذا توافوا عليه قيل للملائكة: ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَّسْـُٔولُونَ﴾[الصافات:24] (2).

واستدلوا على نصب الصراط بالقرآن والسنة، فمن القرآن قوله تعالى : ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا﴾ [مريم:71] يقول الباقلاني: "قيل في التفسير: هو العبور على الصراط، وقال - ﷺ - ينصب الصراط على متن جهنم دحض مذلة، الأنبياء عليه يقولون: سلم سلم، والناس يمرون عليه، فمنهم من يمر عليه كالبرق الخاطف، ومنهم من يمر عليه كالجواد من الخيل إلى آخره "(3).

---

(1) عبد الجابر : شرح الأصول ص 737.

(2) انظر الإشاد ص 379 والاقتصاد في الاعتقاد ص 98.

(3) الباقلاني : الإنصاف ص 52.

# الفصل العاشر

# الإسماعيلية ومسائل العقيدة

# المبحث الأول
# مذهب الإسماعيلية في الإلهيات

**أولًا: التوحيد ونفي الصفات.**

يقوم التوحيد عند الإسماعيلية على نفي التشبيه عن الله – تعالى – وهذا لا يتم إلا بنفي الاسماء والصفات عنه – سبحانه وتعالي –، فقد قالوا: إن توحيد الله تعالى، هو بأن ينفى عنه سبحانه كل ما يليق بمبدعاته من الأعيان الروحانية العلوية، ومخلوقاته من الصورالجسمانية السفلية من الأسماء والصفات والنعوت والإضافات(1).

وقد عللوا نفي الأسماء والصفات عن الله تعالى بأن الاسماء والصفات حادثة؛ إذ هي مكونة من حروف، والحروف حادثة، وهي لا تدل إلا على محدث مثلها، فلو أطلقنا عليه سبحانه وتعالى الأسماء والصفات، لأدى ذلك إلى حدوثه، وإلى تشبيهه بخلقه.

يقول الداعي الفاطمي الإسماعيلي طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني صاحب الأنوار اللطيفة: "وكان متسبحا -أي منزها- متعاليا أن يقع عليه إشارة مشير، أو يتجاسر نحوه خاطر بتوهم أو تفكير، وكان الإعراب عنه بالله – تعالى – وبالمبدع وبالهوية المتعالية غير واقعين عليه، هذان الإسمان والصفة؛ إذ الأسماء لا تقع إلا على مثلها، كما قال أمير المؤمنين: "الأسماء والصفات على مثالها تدل، وفي شكلها تحل".

وهذه الأسماء والصفات محدثة، والمحدث لا يقع إلا على محدث مثله، كما قال سيدنا حميد الدين: ولما كانت حروف المعجم محدثة، لم تكن تدل إلا على محدث مثلها، وإذا كان القول كذلك كانت هذه الأسماء والصفات منفية عنه تعالى وتكبر"(2).

والله تعالى – عند الإسماعيلية – هو غيب الغيوب، لا تدركه الأبصار، ولا تتوهمه العقول، ولذلك فإنه لا يمكن أن يسمى باسم، ولا أن يوصف بصفة، فلا يقال: إنه موجود، ولا

(1) الأنوار اللطيفة للداعي الفاطمي طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني ص 82- الناشر :الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة 1978م.

(2) الأنوار اللطيفة ص 79.

معروف، ولا عالم، ولا جاهل، ولا قادر، ولا عاجز، ولا مريد، ولا كاره، ولا متكلم، ولا ساكت، وأيضا لا يقال: إنه موجود، أو لا موجود، وهكذا في بقية الصفات.

فرفعوا الإثبات والسلب للصفات، لاعتقادهم – كما يقول الشهرستاني - : "إن كل اسم من الأساس التي تطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد، مثل الموجود يقابله المعدوم، والعالم يقابله الجاهل، والقادر يقابله العاجز، فيتحقق له ضد من ذلك الوجه، فاحترزوا من إطلاق لفظ وجودي أوعدمي ، لكيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل "(1).

**1. نفي الوجود وعدم الوجود عن الله تعالى**

ونتناول هنا بالحديث – تفصيلا – صفة واحدة من الصفات، وهي صفة الوجود، وذلك لأن الإسماعيلية قد اهتموا بها، وتحدثوا عنها كثيرًا في كثير من كتبهم، وأيضا لإتهام مؤرخي الفرق للإسماعيلية بالتعطيل، ونفي الصانع بسبب قولهم : إنه لا يجوز وصفه تعالى بالوجود.

**أ- لا يقال: إنه تعالى ليس موجودًا:**

ويرى الإسماعيلية أنه لا يجوز وصفه تعالى بعدم الوجود، فلا يجوز أن يقال إن الله تعالى ليس موجودًا،؛ لأن الدليل قد قام على أنه ليس هناك معلولٌ بدون علة، والعالم موجود بعد أن لم يكن فهو معلول ومخلوق ، والله – تعالى – علته وخالقه، فلو كان تعالى غير موجود لما وجدت الموجودات التي وجدت عنه، ولكنها موجودة، وعنه وجدت، فلا يجوز أن يكون الله – تعالى – غير موجود : يقول الكرماني(2) :

"إن من القوانين أنه لا وجود لمعلول إلا بما يوجب وجوده عن علته التي وجوده بها يتعلق ،

---

(1) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص 129.

(2) هو: أحمد بن عبد الله الكرماني حميد الدين،من دعاة الإسماعيلية وكتابهم. كان داعي الدعاة للحاكم الفاطمي في مصر، والمسؤول في أيامه عن الدعوة في المشرق،ولد في القاهرة، ورحل إلى إيران سنة 408 ومات فيها، له مصنفات منها: " مجموعة رسائل " تبلغ 13 رسالة أهمها الرسالة التاسعة، واسمها: "مباسم البشارات بالإمام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين"، والعاشرة واسمها "الواعظة" في الرد على الفرغاني الأجدع وله كتاب "راحة العقل " طبع في مجلد.توفي بعد 412 هـ. الأعلام 156/1.

وإليها في وجوده يستند ، ولولاها لما وجد .

فلما ثبت أنه لا وجود لهذا إلا بذاك، كان منه العلم بأن الذي تنتهي إليه الموجودات التي به توجد وإليه تستن، وعنه توجد هو الله الذي لا إله إلا هو محال ليسته باطل لا هويته؛ إذ لو كان ليسًا؛ لكانت الموجودات أيضا ليسا، فلما كانت الموجودات موجودة، كانت ليسيته باطلة"[1].

**ب- <u>ولا يقال : إنه تعالى موجود.</u>**

ويرى الإسماعيليون أنه لا يجوز أيضًا وصف الله – تعالى – بالوجود، وقد استدل الكرماني على قول الإسماعيلية هذا بدليلين:

**<u>الدليل الأول</u>**: لو كان الله – تعالى – موجودًا لكان إما جوهرًا أو عرضا؛ لأن الموجود إما جوهر أو عرض، والله – تعالى – ليس كذلك، فلا يصح أن يكون موجودًا، يقول الكرماني:

"إن كان تعالى أيسًا فلا يخلو إما أن يكون جوهرًا أوعرضًا، وإذا كان لا يخلو الأيس من أن يكون إما جوهرا أو عرضا، وبطل كونه تعالى جوهرًا أو عرضا، بطل ببطلان كونه جوهرا أو عراضا أن يكون أيسا"[2].

**<u>الدليل الثاني:</u>** أنه تعالى لو كان موجودًا، فلا يخلو : إما أن يكون قد أوجد ذاته، أو أن غيره أوجده، ولو كان كذلك لكان حادثا، ولما بطل ذلك بطل أن يكون موجودًا. يقول الكرماني:

"إنه تعالى إن كان أيسا، فلا يخلو أن يكون : إما هو أيس ذاته، أو غيره أيسه، وباطل أن يكن هو مؤيسا لذاته؛ إذ يقتضي ذلك أنه لمن يكن أيسا، وذلك آية الاستحالة والحدوث بأنه لمن يكن فكان .

وباطل أن يكون غيره أيسه، وإذا بطل الوجهان، فباطل كونه أيسا، ومفترضه هويته وراء

---

(1) الكرماني: راحة العقل ص 37.

(2) المرجع السابق ص 39، 40.

الأيسات المتعلق وجودها باختراعه إياها"[1].

لقد نفى الإسماعيلية وصف الله تعالى بالوجود؛ لأنه يوهم الاشتراك في الوجود مع الموجودات المخلوقة التي وجدت وحدثت عنه – سبحانه وتعالى – .

وليس معنى هذا أنهم لم يثبتوا وجود الله -تعالى – وإنما قالوا: إن له سبحانه وتعالى وجودا مخالفا لتلك الموجودات التي وجدت عنه، وهذا الوجود الثابت له تعالى ليس من جهة اسم أو صفة تقع عليه، وإنما وجوده تعالى ثابت من جهة وجود أثاره في إبداعه وخلقه .

يقول صاحب الأنوار اللطيفة : " وإنما قولنا المبدع تقريرًا وتثبيتا لوجود عالم الإبداع من موجد لهم غير مدرك ولا محسوس، ولا متوهم، ولا متفكر، بل هو موجود من جهة وجود آثارة في إبداعه، وما ظهر من فعله في اختراعه، لا من جهة اسم ولا صفة يقعان عليه؛ إذ ذاك مسلوب عنه واقع على إبداعه "[2].

ويقول القاضي النعمان : "فالباري – جل ذكره – بائن عن ذلك كله من أحوال خلقه، غير موصوف بشئ منها، لا موجود غير عدم، ولا عدم غير موجود، بل هو موجود ثبت بآياته ودلائل ما خلق على أنه بائن عن جميعها ، ليس يشبه شيئًا منها، وليس كمثله شيء "[3].

وإذا عدنا للكلام عن الصفات على وجه العموم، فإننا سنجد أن الإسماعيلية قد نفت عن الله تعالى الأسماء والصفات التي توصف وتسمى بها المخلوقات؛ لأن الله تعالى خالق الأسماء والصفات، والمسميات والموصفات فلا يشبه شيئًا منها. يقول الكرماني:

" وهو تعالى بريء عن الصفات الواقعة تحت اختراعه، ومتقدس عنها، وهو تعالى فاعلها والأشياء كلها – جل وتعالى – "[4].

---

(1) راحةالعقل ص 40، 41.

(2) الأنوار اللطيفة ص 80.

(3) النعمان : أساس التأويل ص 37.

(4) الكرماني : راحة العقل ص 55.

ويقرر الكرماني أن فرقته أعرضت عن طريق إثبات الصفات لله تعالى؛ لأنه – حسب زعمهم – طريق يؤدي إلى الكذب والافتراء عليه سبحانه، بنسبة ما لا يليق به إليه، ويقرر أن أصدق ما يعتمد عليه في التوحيد هو: إثباته تعالى مع نفي الصفات، وبهذا يكون مذهبهم مذهب إثبات بلا تشبيه.

يقول الكرماني: "وكان طريق التوحيد والتمجيد من جهة إثبات الصفات مؤديًا إلى الكذب على الله – تعالى – والافتراء عليه، بنسب ما لا يليق به إليه، وإجرائه مجرى ما دونه من مخترعاته، وكان أصدق ما يعتمد عليه في التوحيد والتمجيد ضد إثبات الصفات وهو نفيها ...فلزمنا هذه الطريقة على ما رسمت الأدلة المنصوبون للهداية إلى طريق الحق في التوحيد – صلوات الله عليهم – إذ نحن بذلك إذا فعلناه مثبتون، مسبحون، مقدسون، ممجدون، حامدون، بقولنا الصدق، وإثباتنا إياه بلا قصد لصفة، ولا تناول منا إياه بتشبيه، أو تمثيل، أو تحديد"(1).

**صلة مذهب الإسماعيلية في الصفات بمذهب المعتزلة:**

وقد ذكر الكرماني أن هناك صلة تربط مذهب الإسماعيلية بمذهب المعتزلة في الصفات، وذلك أن المعتزلة رأوا أن التوحيد لا يثبت لله تعالى إلا بتنزيهه سبحانه عن أن يشابه أحدا من مخلوقاته، ولذلك فإنهم قد استخدموا أداة السلب في وصفهم لله تعالى، وقد اتفق الإسماعيلية معهم في هذا .

يقول الكرماني: "والمتأمل المنصف إذا فحص عن ذلك بفكر علم أن كلا من المخالفين قد زين مذهبه، بأن عمد في توحيده لمعبوده ما عمدنا، وقصد ما قصدناه، في استعمال حرف "لـا" في النفي ما يستحق الغير عن الله، خاصة المعتزلة، الذين صدروا كتبهم وزينوها في أصول مذهبهم بأن الله – تعالى – لا يوصف بصفات المخلوقين ، ولا يقال عليه ما يقال على المخلوقين المحدودين.

---

(1) راحة العقل : ص 51.

وهذا من قولهم هو أصل مذهبهم، وعليه قاعدة دعوتنا، بأننا لا نقول على الله – تعالى – ما يقال على المخلوقين ، وهو المعتمد في توحيد معبودنا ، والمقصود في أنحاء كلامنا وإيرادنا "[1].

**نقض الكرماني لمذهب المعتزلة:**

ثم بعد ذلك نقض الكرماني مذهب المعتزلة، واتهم المعتزلة بالتناقض، إذ أثبتوا أخيرا ما نفوه أولًا، فقد قالوا : إن الله تعالى حي عالم قادر .. إلخ، وهذه صفات تطلق على المخلوقين، فكيف يتفق قولهم بأن الله تعالى لا يشبه المخلوقات مع وصفهم الله تعالى بصفات المخلوقات؟

يقول الكرماني: "لكن المعتزلة قالوا بأفواههم قول الموحدين، واعتقدوا بأفئدتهم اعتقاد الملحدين، ينقضهم قولهم بأن الله لا يوصف بصفات المخلوقين، بإطلاقهم على الله – سبحانه وتعالى – ما يستحقه غير الله تعالى من الصفات، من القول بأنه حي عالم، قادر، فسائر الصفات "[2].

**تهمة التعطيل:**

وقد اتهم كثير من مؤرخي الفرق الإسماعيلية بأنهم المعطلة حقا[3]؛ إذ إنهم عطلوا الله تعالى عن أسمائه وصفاته، واتهمهم الإمام الغزالي أنهم يتطلعون بذلك إلى نفي الصانع[4].

ولكنَّ الكرماني دافع عن الإسماعيلية ، ودفع عنهم تهمة التعطيل، فقرر أنهم نفوا الصفات فقط، ولم ينفوا الهوية المتعالية، وبذلك يكون مذهبهم إثباتا بلا تشبيه، ونفيا بلا تعطيل .

يقول الكرماني : "إن التعطيل إنما تنقدح ناره، ويجتلي في الإلحاد ناره، إذا أعتمد حرف "لـا" في القول قصدا بفعله الذي هو النفي نحو الهوية المتعالية سبحانها، لتعطيلها ونفيها، بأن

---

(1) الكرماني : راحة العقل ص 52، 53.

(2) المرجع السابق ص 53.

(3) الشهرستاني : نهاية الإقدام ص 128.

(4) الغزالي : فضائح الباطنية ص 39.

يقال:" لا هو" ، أو: " لا إله" فقط الذي يدل على التعطيل الصريح الذي يكسب النفس بوارا، ويضرم عليها في سوء الجحيم نارا.

فأما حرف "لـا" فيتوجه فعله نحو الصفات لنفيها من دون الهوية سبحانها، فالصفات هي المعطلة المنفية، لا الهوية سبحانها"[1].

**لا يوجد في اللغات ما يمكن الإعراب به عن الهوية المتعالية**

ولما كان التوحيد – عند الإسماعيلية – يقوم على نفي الأسماء والصفات عن الذات الإلهية، وكان الله – تعالى – هو غيب الغيوب، لا تدركه الأبصار، ولا تتوهمه العقول، فقد ترتب على ذلك نتائج توصلوا إلى تحديدها على النحو التالي:

1- فهو سبحانه وتعالى لا ينال بصفة من الصفات.
2- وليس جسمًا ولا يحس به محس[2].
3- وليس بصورة ولا مادة، ولا معه فيما هو ما يجري منه مجرى مادة يفعل فيها[3].
4- وليس له تعالى ضد ولا مثل[4].
5- ولا يوجد في اللغات ما يمكن به الإعراب عنه تعالى[5].

**الأسماء والصفات الإلهية تطلق علي العقل الأول:**

ولكن الإسماعيلية وجد نصوصا كثيرة قد وردت في الشرع، وهي تثبت لله – تعالى – الأسماء والصفات ، وهنا لجأوا إلى التأويل الباطني، فقالوا :

"لما كان المتعالي وراء ما تهدى إليه العقول بضيائها، والأفكار بخاطراتها، ووقع اليأس من الظفر بما يكون طريقًا إلى تناوله بصفة كان ما سواه هو الموصوف الموجود، الذي في القدرة

---

(1) الكرماني : راحة العقل ص 52.

(2) المرجع السابق ص 42.

(3) الكرماني : راحة العقل ص 45.

(4) المرجع السابق ص 47.

(5) نفس المرجع ص 49.

التوصل إلى الكلام عليه إنباء عنه "(1).

وقالوا " إن كل الأسماء والصفات الواردة في حقه سبحانه وتعالى إنما هي واقعة على المبدع الأول الذي هو العقل الأول، فهو الذي يستحق أن يوصف بالصفات، وأن يسمى بالأسماء، وهو الذي يستحق أن يقال عنه : إنه موجود إذ هو الموجود الأول عن المتعالي سبحانه!؟.

يقول الكرماني :

"والوجود إذا قلناه على الله – تعالى – فإنما نقوله اضطرارا إلى العبارة ، وهو من صفات الفعل الصادر من المتعالي سبحانه إلى الكون المعبر عنه بالوجود الأول، والعقل الأول "(2).

وكذلك الحال في بقية الأسماء والصفات، فإنها لما كانت منفيه عنه – سبحانه وتعالى – كانت واقعة على المبدع الأول، والعقل الأول، إذ هو الذي يستحق جميع صفات الكمال.

يقول الكرماني : "لما كان المتعالي سبحانه متسبحا عن أن يكون مستحقا لصفة من الصفات الموجودة في إبداعه، ولم يكن في الإمكان عبارة عنه بلفظ قول، أو عقد ضمير، وكانت الصفات المتناهية في الشرف والكمال مختصة بإبداعه؛ إذ لا يجوز أن يكون الشرف والكمال، وجميع الصفات الفاضلة لغير الإبداع ... ولما لم يجز ذلك كان أشرف الصفات للإبداع الذي هو الأول في الوجود من مراتب الموجودات "(3).

ويقول صاحب الأنوار اللطيفة بعد أن ذكر سبب علة نفي الأسماء والصفات عن المتعالي سبحانه "إذا كان القول كذلك كانت هذه الأسماء والصفات واقعة على إبداعه، الذي هو العقل الأول، والموجود الأول، والسابق "(4).

وإذا كان ذلك كذلك ، فالعقل الأول – في التأويل الباطني الإسماعيلي – هو المعبر عنه في

---

(1) نفس المرجع ص 59.

(2) نفس المرجع ص 55، 56.

(3) راحة العقل ص 80.

(4) الأنوار اللطيفة ص 80.

الشريعة بالاسم الأعظم، وهو الذي يستحق أن يطلق عليه لفظ "**الله**".

وقد علل الكرماني استحقاق العقل الأول للفظ الجلالة بأن ذلك لتحيره في مبدعه سبحانه، وولهانه واشتياقه إليه. يقول الكرماني: "إنه الاسم الأعظم، والمسمى الأعظم، وذلك إن كانت الأسماء التي تقدس بها المتعالي سبحانه، ويدعى بها كثيرة في عالم الجسم الذي هو دار الطبيعة، وكان أعظمها الذي لا يستحقه أحد، وينفرد به عن الغير "**الله**".

وكان أحق الأسماء بما تسمى به ما يطابق معناه الذي يؤديه الموجود منه في المسمى به، وينطق عنه بما عليه طبيعته، ويدل عليه بما عليه حاله.

وكان هذا الاسم مؤديا من معناه الإلهانية التي هي الشوق، والوله الذي هو الحيرة، على ما يقال: أله فلان يأله، إذا تحير، كان هذا الاسم بهذين المعنيين اللذين أداهما حقا للمبتدع الذي هو الموجود الأول؛ لوجود المعنيين فيه من الاشتياق إلى ما عنه وجوده، والحيرة فيه"(1).

ولكن صاحب الأنوار اللطيفة علل استحقاق العقل الأول للفظ الجلالة بسبب آخر، وهو أن العقول لما تحيرت في العقل الأول، فتاهت فيه، وولهت وُسِمَ حينئذ بالإلهية، فهو إله، أي مألوه، يقول:

"إنه لما غشى العقل الأول نور شعشعاني إلهي صار حجابًا لديه وسترًا عليه، وحاجزًا بينه وبين سائر العقول، فتاهت فيه، وولهت، وتحيرت وخضعت وذلت وخشعت، وسم حينئذ بالإلهية، وأنفرد بالوحدانية، كما أخبر عنه الكتاب الكريم بقوله تعالى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾آل عمران:18].

فهو الشاهد الواقع عليه اسم الله، وإنما وقع عليه اسم الله لولهان العقول فيه عند احتجابه عنها بذلك النور الشعشعاني، وهو النافي الإلهية عنه، وعن أبناء جنسه بقوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وهو المثبت بقوله ﴿إِلَّا هُوَ﴾ إشارة منه إلى المبدع تعالى وتكبر؛ إذ لا يقع عليه إشارة بغير

(1) الكرماني: راحة العقل ص 87، 88.

قوله ﴿هُوَ﴾ "[1].

ونخلص من كل ما تقدم إلى أن العقل الأول في التأويل الإسماعيلي هو المقصود بلفظ الجلالة في الشريعة ، وإليه تعود كل الأسماء والصفات الإلهية، فهو : الله الواحد الأحد الفرد الصمد الخالق البارئ المصور، المعز المذل، الغفور الرحيم ... إلخ.

ولقد خلع الإسماعيلية أسماء الله الحسنى وصفاته على العقل الأول، لكي يتوصلوا بعد ذلك إلى إسباغ صفة القداسة الدينية على الإمام، إذ إنهم قالوا : إن الإمام في العالم الجسماني السفلي يوازي ويقابل العقل الأول في العالم العلوي الروحاني، وإذا كان ذلك كذلك ، فكل الأسماء والصفات التي خلعت على العقل الأول ، هي أيضا أسماء وصفات للإمام، فالإمام إذن هو الله الواحد الأحد الفرد الصمد الخالق البارئ المصور ... إلخ .

**كيفية وجود الموجودات**:

ونريد الآن أن نعطي صورة عن مذهب الإسماعيلية في وجود الموجودات عن الله سبحانه وتعالى؛ لأنهم قد أولوا بعض الأسماء الشرعية على تلك الموجودات .

وقبل الدخول في مذهب الإسماعيلية بالتفصيل، فإننا نذكر كلمة موجزة عن مذهب الأفلاطونية المحدثة في وجود الموجودات عن الله تعالى؛ لأن مذهب الإسماعيلية في هذا يكاد يكون هو نفس مذهب الأفلاطونية المحدثة، أخذه الإسماعليون، وحاولوا أن يصوغوه بالصيغة الإسلامية حسب الفهم الإسماعيلي .

ويتلخص مذهب الأفلاطونية المحدثة في أنه قد صدر عن الله تعالى بطريق الفيضِ "العقلُ الكلي"، وعن العقل الكلي صدرت "النفس الكلية" أو" نفس العالم"، وعن النفس الكلية" صدرت المادة" [2].

---

(1) الأنوار اللطيفة ص 88.

(2) انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص 291 وما بعدها مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الخامسة سنة 1389 هـ سنة 1970م ، وقصة الفلسفة اليونانية ص 335 وما بعدها سنة 1377هـ ، 1958م الطبعة الرابعة.

1- **الإبداع والعقل الأول:**

وقالت الإسماعيلية إن أول موجود عن المتعالي – سبحانه – إبداعًا هو العقل الأول – وقد رأينا أنهم أطلقوا عليه الأسماء والصفات الإلهية – .

ففرقة الإسماعيلية تتشارك مع الأفلاطونية المحدثة في القول بوجود العقل عن الله تعالى، ولكنهما يختلفان في كيفية وجوده أهو عن طريق الفيض، أو عن طريق الإبداع، فقالت الافلاطونية المحدثة بـ: الأول، وقالت: الإسماعيلية بالثاني.

يقول الكرماني : "إن الذي يترتب أولًا في الوجود هو المتصور أنه لم يكن، فوجد على طريق الإبداع والاختراع لا من شيء"[1].

وقد عرّف الكرماني الإبداع، فقال : "إنه فعل خاص بما كان وجوده لا من شيء في الوجود يتقدم عليه، فيكون مادة له، ولا بواسطة بينه وبين ما عنه وجوده، ولا بآلة، ولا على شيء"[2].

فالعقل الأول وجد ولما يكن له عين في الوجود، ووجد لا من شيء يتقدم عليه، ولا بآلة، ولا على مثال شيء، وإنما وجد إبداعًا.

وبهذا اختلف الإسماعيلية عن الفلاسفة القائلين بالفيض، الذين قالوا: إن الله تعالى شاهد ذاته، فنتج عن ذلك صدور شبيه به هو العقل، وذلك كما انبثق الضوء من عين الشمس.

وقد ناقش الكرماني الفلاسفة القائلين بوجود العقل عن طريق الفيض، فقرر أن الفيض يؤدي إلى التكثر في ذات الله سبحانه، بخلاف القول بالإبداع الذي يتفق مع الوحدانية.

يقول الكرماني :"المشرع الثاني في كون وجوده عن المتعالي سبحانه لا على طريق الفيض، كما يقول الفلاسفة، بل على طريق الإبداع.

وذلك أن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه يفيض ومشاركًا له ومناسبًا، ويكون

---

(1) راحة العقل ص 59.

(2) راحةالعقل ص 73.

الفيض من جهة ما هو فيض، كعين ما يفيض منه الفيض، بكونه كذات الفيض، كما أن الضوء الذي هو فيض من عين الشمس من جهة ما هو ضوء كعين الشمس التي منها فاض الضوء بكونها كذات الفيض؛ إذ ذات الشمس يوجد فيها من ضوء مثل ما فاض عنها، ولا فرقان بينهما من هذه الجهة .

فصار الذي منه يفيض الفيض متكثرًا، بما يشاركه فيه الفيض، وما يختص به هو مما لا يشاركه، فتكون ذاته من شيئين، شيء تشاركا فيه، فلم يتباينا فيه، وشيء وقع به التباين بينهما، وحصلت الغيرية التي لولاها لما أمكن أن يقال : ذاك غير هذا، وهذا غير ذاك.

ويقتضي ذلك أن يكون المتعالي سبحانه إن كان ما وجد عنه فيضًا – متكثرًا – والله تعالى عن أن يكون موصوفًا بقلة أو كثرة؛ إذن فقد بطل أن يكون من شيئين، وإذا بطل أن يكون من شيئين بطل أن يكون ما وجد عنه فيضا "(1).

ثم يقول : "فلما بطل أن يكون عن المتعالي فيضا، لم يبق إلا أن يكون إبداعا، فهو الإبداع الذي وجوده لا من شيء، والوجود الأول الذي وجوده لا من مادة "(2).

وقد أطلق الإسماعيلية على العقل الأول اسم القلم، يقول الكرماني : "وهو الواحد الذي لا يتقدمه شيء ، ذلك بأنه الملك المقرب الذي أخبرت عنه السنة الإلهية والشريعة النبوية بالقلم "(3).

وكذلك وصفوا العقل الأول بجميع صفات الكمال، فهو الموجود الأول؛ لأنه أول الموجودات ومبدؤها، وهو السابق، لأنه قد سبق الموجودات في الوجود، وهو المبدع الأول في عالم الإبداع .

يقول الكرماني: "هو الأول في الوجود، والسابق في الوجود، والتام في الوجود، والتمام في

(1) راحة العقل ص 69.
(2) المرجع السابق ص 71.
(3) نفس المرجع ص 75.

الوجود، والعقل الاول، والحد الأول، والمبدع الأول، والمترتب الأول في الوجود، وهو المتصور أنه لم يكن فوجد على طريق الإبداع "[1].

وهو المحرك الأول والصلة الأولى لبقية الموجودات ، فهو معلول أول للمتعالي سبحانه، وهو علة أولى للموجودات الأخرى.

يقول الكرماني:

"إن الذي يترتب أولًا في الوجود هو المتصور أنه لم يكن فوجد على طريق الإبداع والاختراع لا من شيء ولا على شيء، ولا في شيء، ولا بشيء، ولا لشيء، ولا مع شيء، الذي هو الشيء الأول، فيكون وجوده من طريق الترتيب وجودًا ثابتا، ووجودا أولًا بكونه نهاية من أوله، وعلة أولى بها يتعلق وجود ما سواها من الموجودات "[2].

ويقول أيضا : "فالمبدع الأول علة لوجود الموجودات الكائنة، كالواحد الذي هو أول الأعداد ... ثم وجود شيء عن شيء لا يكون إلا بكون هذا الشيء الذي وجد عنه هذا الشيء في غاية الكمال، وفي نهاية التمام، وعلى أمر من الفضل في ذاته ... ولما كان الإبداع الذي هو المبدع الأول غاية الكمال، ونهاية التمام والغناء، كان علة لوجود ما سواه ، وهو المحرك الأول والعلة الأولى "[3].

ونحن نزعم أن المذهب الإسماعيلي أقرب إلى التلفيق منه إلى أي شيء آخر، فقد اقتبسوا من المدارس الفلسفية المختلفة لتكوين مذهبهم، أخذوا من الأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية، وغيرهما من المدارس الفلسفية .

وفي النص السابق نلحظ مدى التاثر بالفيثاغورية التي قالت : إن العدد هو جوهر الوجود

---

(1) نفس المرجع ص 63

(2) راحة العقل ص 59.

(3) نفس المرجع ص 92.

وحقيقته[1]، وهو أساس وأصل لمادة الكون[2] فالأعداد – عندهم – هي مادة الكون مهما اختلفت أشياؤه وصوره، ولما كانت الأعداد متفرعة عن الواحد لأنها مهما بلغت من الكثرة فهي واحد متكرر – كان الواحد أصل الوجود عنه نشأ وتكون[3].

2- **كيفية وجود الموجودات عن العقل الأول "الانبعاث":**

ثم فسر الكرماني كيفية وجود الموجودات بعد ذلك عن العقل الأول، وبين تسلسلها وترتيبها في الوجود ، فذكر أنه وجد عن العقل الأول موجودان :

**أولها**: العقل الثاني، وهو الموجود الثاني، أو التالي، وقد سماه الكرماني بالمنبعث الأول، وقال: إنه في الكمال كالأول ، فليس جسما، ولا في جسم، وهو قائم بالفعل، وأطلق عليه الكرماني اسم " **القلم** " [4].

ولكن صاحب الأنوار اللطيفة خالف في ذلك، وأطلق اسم "**اللوح**" ، فقال : "وأما الانبعاث الأول، فقيل عليه: منبعث أول لما انبعث عندما ابتدعه الأول، وهجم عليه من ذاته، لا من غير سبقه إليه، فاستحق أن يقال عليه الانبعاث الأول لما كان أولًا في ذلك .

وقيل عليه: "التالي" لما كان تاليا للعقل الأول، فيما قام به من الفعل، وكذلك قولهم العقل الثاني لما كان ثانيا للأول فيما فعله من التوحيد والتنزيه والتجريد .

وقيل عليه:" اللوح" لما كان مطروحا لشعاع القلم الذي هو العقل الأول، وقيل عليه: "النفس الكلية "لما كان أنفس عالمه وأشرفهم بعد الأول ، فصار كلا لهم، وإليه انتهاؤهم[5].

**وثاني الموجودين عن العقل الاول:** هو المنبعث الثاني، وهو أصل لعالم الجسم، وهو قائم بالقوة، وقد أطلق عليه الكرماني اسم " **اللوح**"، فهو يقول :

---

(1) قصة الفلسفة اليونانية ص 33.

(2) المرجع السابق ص 35.

(3) نفس المرجع ص 36، وانظر : تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص 22 وما بعدها .

(4) راحة العقل ص 101.

(5) الأنوار اللطيفة ص 86، 87.

"إن المبدع الأول لما كان في ذاته عقلا يتعلق وجوده بإبداع المتعالي سبحانه إياه، ومعقولا يتعلق وجوده كلذلك بذاته من إحاطته بها، كان بهذين الأمرين على نسبتين، ولما كان على نسبتين كان الموجود عنه اثنين:

**أحدهما:** عن نسبة كونه عقلا، وهو أفضل الموجودين عقلًا قائمًا بالفعل مثل:" النسبة الأشرف" التي وجد عنها، وهو الانبعاث الأول المعرب عنه في السنة الإلهية بـ"القلم" .

**وثانيهما:** عن نسبة كونه معقولًا مؤثرًا فيه عقلًا قائمًا بالقوة، حيًّا مؤثرًا فيه ، مثل النسبة الأدون في الشرف، وهو الانبعاث الثاني الأول المعرب عنه في السنة الإلهية بـ"اللوح"؛ لكونه قابلا للصور، قائما بالقبول، كقبول اللوح من القلم صور التخطيط ، التي تعرف بـ"الهيولى" المقترن وجوده بالصور "[1].

ثم وجدت الموجودات الأخرى بعد ذلك بعضها عن بعض في تسلسل، وترتيب، وقد صور الكرماني كيفية تسلسل الموجودات على الوجه التالي:

**أول الموجودات هو:** المبدع الأول، الذي هو الأول في الوجود، والعقل الأول، والسابق، وليس وجوده بذاته، بل من مبدعه سبحانه، وهو بالنسبة إلى غيره من الموجودات أصل ومبدأٌ لها، وعلةٌ تنتهي إليها الموجودات .

**وثاني الموجودات هو:** العقل الثاني، وهو المنبعث الأول، وهو قائم بالفعل، وهو في الكمال كالعقل الأول، فهو لا جسم ، ولا في جسم .

**وثالث الموجودات هو**: العقل القائم بالقوة، وهو المنبعث الثاني، وهو :"الهيولى والصورة" ، فهو ثان؛ لأنه ثان في الرتبة بعد المنبعث الأول، وهو أول؛ لأنه أصل لعالم الجسم .

وصدر من العقل الثاني القائم بالفعل الملائكة الموكلون بعالم الطبيعة، وهم كثيرون ، ووجود كل منهم عن الآخر.

---

(1) راحة العقل ص 108.

وصدر عن العقل القائم بالقوة الذي هو الهيولى والصورة عالم الطبيعة بأفلاكها وكواكبها، وما فيها من الأشياء الكثيرة .

وصدر عن الملائكة وعالم الطبيعة الإنسانُ بالنفس والجسم، فترجع نفس الإنسان إلى ما عنه وجدت وهو الملائكة، ويرجع جسمه إلى ما عنه وجد، وهو الهيولى والصورة[1].

هذا هو تصوير الكرماني لوجود الموجودات، العقلُ الأول وُجِدَ أولًا، ثم تسلسلت الموجودات، وترتبت بعد ذلك .

ولكننا نجد داعيًا إسماعيليًا آخر يخالف هذا الرأي، ويقول: بأن عالم الإبداع ظهر دفعة واحدة، يقول صاحب الأنوار اللطيفة :

" إن الله - تعالى – الذي لا تتجاس نحوه الخواطر، ولا تسموا إليه الأوهام والضمائر، أبدع عالم الإبداع، المكنى عنه بعالم الأمر، وعالم العقل، وعالم القدس، وعالم الصفاء، وعالم اللطافة، والعالم الروحاني دفعة واحدة من غير شيء تقدمهم، فيكون لهم هيولى أولى، ولا مع شيء صحبهم، فيكون لهم مماثلًا ومشاكلًا، ولا على شيء أقلهم فيكون لهم مكانًا أولَ.

واخترعهم عالم وجود من عدم غير موجود تفضلًا منه وجودًا، أوجدهم أشباحًا صورية محضة نورانية ، وجودها لا بزمان ، بل دفعة واحدة .

ثم إن واحدًا من تلك الأشباح الصورية نظر بذاته إلى ذاته، وإلى أبناء جنسه، فعلم أن لهم وله مبدعا بخلافهم، فنفى عنه وعن أبناء جنسه الإلهية، وأثبتها لمبدعهم – تعالى – وشهد له بالوحدانية، واعترف وأقر بالعبودية، وخشع، وتذلل، فاتصل به العلم الجاري، والنور الساري الذي هو كلمة الله تعالى.

ثم إن الله اتخذه له حجابا، وجعله بابا، لا يتوسل إليه إلا به، ولا يناجى إلا من جنابه، ولا يوحد إلا من أسبابه، فصار اسمه الأعظم، ومقامه الأشرف "[2].

(1) المرجع السابق ص 67.

(2) الأنوار اللطيفة ص 83، 84.

ومن هذا نرى مدى الاختلاف بين الدعاة الإسماعيليين، بل بين أقوال الداعي الواحد حول الموضوع الواحد، فقد رأينا كيف أن الكرماني، وصاحب الأنوار اللطيفة قد اختلفا في تفسير كيفية وجود الموجودات ، واختلفا في تأويل الاسماء الشرعية وإطلاقها على الموجودات.

فقد قال الكرماني: إن العقل الأول هو المعروف في الشريعة باسم "القلم"[1]، ثم عاد مرة أخرى، وقال بأن المنبعث الأول الذي هو العقل الثاني هو المسمى في السنة الإلهية بـ"القلم"[2] ثم أطلق اسم اللوح على المنبعث الثاني[3]، هذا بينما أطلق صاحب الأنوار اللطيفة اسم اللوح على المنبعث الأول.

ومن هذا نرى مدى الاختلاف وعدم الاتفاق بين الدعاة الإسماعيليين في تفسيرهم للوجود، وفي تأويلهم وإطلاقهم للأسماء الشرعية، بل أكثر من هذا نرى الاختلاف في أقوال الداعي الواحد في الكتاب الواحد.

ونحن لا نستطيع أن نفهم هذا الاختلاف وعدم الاتفاق، مع ادعاء الإسماعيلية بأنهم يأخذون علمهم من الإمام المعصوم الذي أودعه الله تعالى أسرار دينه، وأسرار خلقه، ولكننا نقول: هذه عقوبة كل ملفق يأخذ من هذا المذهب وذاك؛ لإنشاء مذهب جديد، فإنه من الحتمي وجود الاختلاف في المذهب الجديد، بل والتناقض .

(1) راحة العقل ص 75.

(2) راحة العقل ص 101.

(3) نفس المرجع ص 108.

## مذهب الإسماعيلية في النبوات

### أولًا: عالم الصنعة النبوية.

يكون الكلام عن النبوة والإمامة عند الإسماعيلية موضوعًا واحدًا؛ إذ إنهم أطلقوا على نظام الدعوة الذي يشمل الأنبياء والأوصياء والأئمة اسم "عالم الصنعة النبوية" .

وقد اهتم الإسماعيليون بإقامة نظامهم العلوي، وبيان كيفية صدور الموجودات ، ونظام ترتيبها، ثم أقاموا نظامهم الديني على هذا النسق، فقالوا: إن هناك موازاة وتطابقا بين العالم العلوي، وعالم الدين ، أو على حسب تعبير الكرماني ، عالم الصنعة الإلهية، وعالم الصنعة النبوية.

يقول الكرماني: "يصحح ما قلناه من ذلك من التحليل والانتهاء إلى شيء ثابت تنتهي إليه الأشياء كلها، ما كان منه الاستنباط من صنعة عالم الوضع الذي هو الصنعة النبوية، وشهادتها لنا بالوصاية متوازية ومتطابقة للصنعة الإلهية"(1).

وأقاموا لذلك نظامهم الديني على نفس النظام والترتيب لعالم العقول العلوية، يقول الكرماني:

"إذا كان نظام ترتيب الحدود السفلية في عالم الدين مثل النظام الموجود في ترتيب الأجسام العالية ، وكان نظام الأجسام العالية بكونه معلولا عن عالم الإبداع بسبب النظام الموجود من العقول العالية في عالم الإبداع مثلًا بمثل "(2).

وكما أن العالم العلوي وعالم الطبيعة، يرجع كل منهما إلى شيء واحد هو : المبدع الأول الذي هو العقل الأول، أو السابق، أوجد القلم، فذلك عالم الدين – أو عالم الدعوة حسب التصور الإسماعيلي – يرجع إلى النبي الناطق صاحب الشريعة، فهو الأصل الذي صدر منه عالم الدين بما فيه من علم وعمل، وبما فيه من أئمة يدعون إلى التحقق بكمال العلم عن طريق

---

(1) راحة العقل ص 64.

(2) المرجع السابق ص 139.

العبادة العلمية الباطنة، وإلى التحقق بكمال العمل عن طريق العبادة الظاهرة[1].

وكما أن العقل الأول تام في ذاته وفي فعله ليس فوقه إلا من أبدعه، فكذلك أمر الناطق ليس فوقه إلا من أناله النبوة، يقول الكرماني:

"وجدنا الناطق في عالم الشرع والوضع أصلًا إليه ينتهي الكل من الحدود، وليس فوقه إلا من أناله تلك المرتبة العالية، وهو تام في ذاته بنيله الكمال، تام في فعله غير محتاج فيما شرعه وبينه، وأتى به من الكتاب المبين إلى غيرٍ يستعين به إلا ما به قوامه وتمامه ممن هو فوقه.

وذلك مطابق لما حكمنا به من وجود الموجود الأول، أصلا إليه ينتهي كل موجود، وأنه ليس فوقه إلا من أبدعه سبحانه، وأنه تام في ذاته، وتام في فعله"[2].

والنبي الناطق هو صاحب التنزيل والشريعة، وهو ينطق بها، ويقوم بتطبيق ظاهرها، وهو الشبيه الأرضي للعقل الأول أو حد القلم.

وكما أنه وجد عن العقل الأول شيئان، فكذلك يوجد عن النبي الناطق أصلان: وهما الكتاب والأساس[3] والكتاب هو الإمام القائم بالقوة، والأساس هو الإمام القائم بالفعل[4].

والأساس وصي النبي، والوارث المباشر له، وهو أساس الإمامة، ويسمى بالصامت، لأنه صامت عن الظاهر، قائم بالباطن، ومهمته التأويل الباطني، وهو الشبيه للعقل الثاني، أو التالي، أو حد اللوح.

يقول القاضي النعمان: "إن الله – تعالى – أقام بإزاء الحدين العلويين الروحيين – اللذين هما السابق والتالي – حدين آخرين سفليين، وهما: الناطق والصامت".

---

(1) انظر : راحة العقل ص 62.

(2) المرجع السابق ص 66.

(3) نفس المرجع ص 65.

(4) نفس المرجع ص 180.

والناطق هو صاحب الشريعة والصامت هو أساس الشريعة في عهد الناطق، وهو صاحب تأويلها ، فالرسول ينطق بالظاهر والأساس صامت عنه، أي عن الظاهر، مؤدي للباطن الذي أثبته الرسول فيه، كإثبات القلم في اللوح ، فالناطق بإزاء القلم ، والصامت بإزاء اللوح "[1].

وكما خلع الإسماعيلية صفات العقل الأول على الناطق، وخلعوا أيضا صفات العقل الثاني على الأساس، أي، كما أن العقل الأول هو الأصل في وجود العقل الثاني، فكذلك الناطق هو الأصل في وجود الأساس ، يستمد الأساس من الناطق وجوده وإليه معاده، يقول الكرماني:

"وجدنا الأساس الذي هو تام في ذاته ، بكونه كاملا، ناقصا في فعله بكونه محتاجا فيه إلى الكتاب والشريعه ليفعل بهما في الأنفس، ويدعو إلى التأويل، والعلم بتوازن العوالم في الصنعة النبوية .

ووجدنا كون الأساس أساسًا بالناطق التام في الذات وفي الفعل الذي به وجوده وإليه معاده"[2].

ويقرر الإسماعيليون أنه لا بد لكل رسول من الرسل الناطقين – الذين يقومون بظاهر الشريعة والتنزيل – من أن يقيم له أساسا من أقرب الناس إليه؛ ليقوم بالباطن والتأويل، يقول القاضي النعمان:

"وقضت سنة الله – عز وجل – في جميع من أرسله من رسله، أن يكون الرسول الناطق يقوم بظاهر الشريعة والتنزيل ، ويقيم أساسا من أقرب الناس إليه، فمن استجاب لدعوته وامتحنه رضي عنه للقيام بالباطن والتأويل "[3].

والأساس يقوم بعد الناطق ويخلقه من بعده فيكون إماما، ويقيم حجة لنفسه ليقوم مقامه،

---

(1) النعمان : أساس التأويل ص 40 ، 41.

(2) الكرماني : راحة العقل ص 66.

(3) أساس التأويل ص 330.

حتى يدور دور ذلك الناطق، ويأتي بعده ناطق آخر بشريعة أخرى[1].

وكل من يقوم بالأمر وينطق بالظاهر يسمى ناطقا، سواء كان نبيا أو رسولا، أو إماما، وأساسه وحجته يسمى صامتًا، يقول القاضي النعمان:

"فصاحب العصر سواء كان نبيًا أو رسولًا، أو إماما يدعى ناطقًا؛ لأنه ينطق بالظاهر، ويقوم به، وحجته يدعى صامتا؛ لأنه صامت عن الظاهر قائم بالباطن .

وسمي الإمام ناطقًا؛ لأنه ينطق بما كان الرسول الناطق ينطق به بدوره من ظاهر الشريعة التي بعث بها وسمي إمامًا؛ لأن العبادة تقتدي به"[2].

**ثانيًا : أدوار النبوة.**

وقال الإسماعيلية: إن أدوار النبوة سبعة، ولكل دور منها ناطق، وله سبعة أئمة، ومجموع الحقب السبع يؤلف دور النبوة الكاملة، وهذه الحقب هي حقب كبار النطقاء، منهم ستة أنبياء كبار، وهم : آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسي ، وعيسى، ومحمد – صلوات الله عليهم – وأما الناطق السابع فهو إمام القيامة، وهو خاتم الأئمة من ذرية محمد ﷺ[3].

ولكل واحدٍ من الأنبياء الستة أساس ، فأساس آدم شيث، وأساس نوح سام، وأساس إبراهيم إسماعيل، وأساس موسى هارون، وأساس عيسى شمعون، وأساس محمدٍ علي[4].

وقالوا : إن النبي – ﷺ – قد ولى عليا بقوله : "من كنت مولاه فعلي مولاه، اللّٰهم وال من ولاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدر معه الحق حيث دار".

ثم قالوا : " إن النبي – ﷺ – سلم إليه كتبه وسلاحه ومواريث الأنبياء كفعل من تقدمه منهم"[5]. وقالوا : إن الإمامة تتسلسل في عقب علي حتى يقوم قائم القيامة، الذى هو سابع

---

(1) المرجع السابق ص 51.

(2) أساس التأويل ص 51، 52.

(3) انظر: أساس التأويل ص 41 وتأويل الدعائم جـ 1 ص 101.

(4) انظر : أساس التأويل هامش ص 40 وفضائح الباطنية ص 43 وتاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان ص 152.

(5) أساس التأويل ص 358 والمجالس والمسايرات جـ1 ص 195.

النطقاء.

**ثالثًا: محمد خاتم الأنبياء**

ولكن إذا كان قائم القيامة عند الإسماعيلية واحدا من النطقاء الكبار، والستة قبله أنبياء ورسل، كل واحد منهم جاء بشريعة نسخ بها شريعة الرسول السابق عليه، فهل معنى هذا أنه أي قائم القيامة نبي ورسول، وسيأتي بشريعة جديدة ينسخ بها شريعة النبي والرسول السابق عليه ؟

إننا نجد الإمام الغزالي يتهم الإسماعيلية بهذا، ويذكر أنهم قالوا: إن شريعة محمد - ﷺ - تنسخ بقيام السابع من أئمته[1].

ولكننا بالرجوع إلى ما كتبه دعاة الإسماعيلية مثل القاضي النعمان – داعي الدعاة في عهد المعز لدين الله الفاطمي – يصرح بأن الوحي قد انقطع بموته - ﷺ - وأن الله تعالى ختم النبوة والرسالة بمحمد ﷺ، وأن رسالته وشريعته لا تُنسخ، وأن الأئمة ومنهم السابع إنما يقومون بالبيان والتأويل فقط.

يقول القاضي النعمان في كتابه أساس التأويل : "ختم الله الرسالة والنبوة بمحمد - ﷺ - وأبقى الإمامة في عقبه، وجعلها تجري كذلك أسابيع، يكون السادس منهم مقصورا على البيان لحجته الذي يكون سابع الأئمة، والستة قبله يبينون بيان الناطق، ويقوم السابع بالبيان والبرهان لما يظهر فيه من قوة التأييد، ويجرون كذلك في دور محمد - ﷺ - كما جرى لكل ناطق في دوره .

إلا أنه لا نبي ولا رسول منهم؛ لأن الله –سبحانه – ختم النبوة والرسالة بمحمد - ﷺ - تفضيلا له عن أن ينسخ شريعته بشريعة أو رسالته برسول .

وقد جمع الله – سبحانه – به الحق ، وبين به الفرائض والأحكام ، والحلال والحرام، وأقره على ما جاء به ، فليس لأحد من أئمة دوره أن يحيل ذلك ولا يغيره، ولا ينقض منه شيئا ، ولا

---

(1) فضائح الباطنية ص 44.

يبدله، ولا يأتي بخلافه .

وقد كان فيما قبل من أئمة أدوار النطقاء يفعلون ذلك لما يأتيهم به الوحي عن الله — عز وجل — فارتفع الوحي بارتفاع محمد - ﷺ - وانقطعت الرسالة ، وبقيت الإمامة بحالها على ما جرت به سنة الله — عز وجل — فيها، ومن ذلك قول جعفر بن محمد — صلوات الله عليه — : لنا الطاعة ما كان لرسول الله - ﷺ - إلا أننا لا نحلل ولا نحرم غلا منا أحله الله وحرمه" (1).

ويقول في كتابه تأويل الدعائم :

"إن دعوة الأئمة كلهم من لدن محمد - ﷺ - إلى آخرهم هي دعوته - ﷺ - وعلى شريعته إلى ذلك يدعون، وبه يأمرون، وأنه ليس لأحد من الأئمة أن ينسخ شيئًا من شريعة محمد - ﷺ - ولا يزيد فيها ولا ينقص شيئا منها، ولا يغير شيئا من جميعها، وإنما قيامهم ودعاؤهم إلى إثباتها وإقامتها وإحياء ما أماته المبطلون منها، وإثبات ما ابطله وغيره الضالون من حدودها ومعالمها، وإبلاغ ما استودعهم الرسول" (2).

**رابعًا : الإمامة دون النبوة.**

ولعله من الواضح الآن أن الإسماعيلية لم تسو بين النبوة والإمامة، بل إنهم جعلوا حد الإمامة دون حد النبوة، فالنبي يأتي بشريعة، ويوحى إليه، ويتصل بالعالم العلوي مباشرة، ودون توسط أحد من البشر، أما الإمام فإنه يأخذ المادة العلوية عن طريق النبي ، يقول النعمان:

"ولم يطلق اسم النبوة إلا لمن اتصلت به المادة العلوية من غير توسط حد سلفي بينه وبينها، فحد الإمامة دون حد النبوة، وإن كانت طاعتهم في الوجوب متساوية، كما أنها كذلك مقرونة

---

(1) أساس التأويل ص 316.

(2) تأويل الدعائم جـ 1 ص 215.

بطاعة الله"[1].

**خامسًا: أقسام الوحي.**

وقال الإسماعيليون: إن الوحي ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

1- ما يعلم لا بواسطة محسوسة، ويحصل لنفس النبي بما يجيئها من نور دار القدس، بلا وساطة، ويتصل بالمبعوث المختار في كل وقت وحين، وهو أعلى المراتب كلها من وجوه المعارف، ويختص النبي بهذه المرتبة، ولا يشاركه غيره، وتسمى هذه المرتبة بـ"الجد".

2-ما يعلم بواسطة محسوسة، ولكن لا يشترك فيها الإحساس نفس النبي وغيره، وينفرد بمعرفة المنطوي فيها من المعالم كلها نفس النبي، وتسمى هذه المرتبة بـ"الفتح".

3-ما يعلم بواسطة محسوسة، ولكن تختص به نفس النبي، ولا يشاركها فيه غيرها، وتلك المرتبة تسمى بـ"الخيال"[2].

**وقالوا:** إن الله – تعالى – ذكر هذه الأقسام في كتابه حيث قال: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولٗا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٞ﴾ [الشوري:51].

**فأما القسم الأول:** الذي قال الله تعالى فيه: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا﴾ فهو "الوحي الذي يفيده معرفة الأصول، وهو المعروف بـ"الجد"، ويحصل للمؤيد في اليقظة والإغفاء، فيدرك أولًا، إما بأن يرى في ذاته شخصا يخاطبه، أو يسمع خطابا لا من شخص مثل: "هتف هاتف".

فيقف بذلك على ما في الأنفس ويطلع على الاعتقادات، فيكون ذلك كليا، مثل ما يفرض من إيجاب الصلاة والزكاة جملة بقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة:43]

---

(1) أساس التأويل ص 52.

(2) راحة العقل ص 410، 411.

التي هي جملة غير مفسرة، وفي هذا لا يشارك المبعوث المؤيد في زمانه غيره "[1].

**وأما القسم الثاني:** الذي قال الله تعالى فيه: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ﴾ فهو القسم المسمي بـ"الفتح" ، وهو "ما يكون من جهة آثار الصنعة الإلهية في الموجودات مثل الخطاب الإلهي بالأمثال، مثل ما ألقي إليه ﴿مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ﴾[إبراهيم:24]، ومثل ما قال الله تعالي ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ [النور:35] وغير ذلك، ومثل الخطاب الإلهي من جهة ذوات الموجودات بآثار الصنعة، كقول الله تعالى : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾ [البقرة:164][2].

"والمؤيد الذي قد أضاء له دار القدس يحوي أمثال ذلك كله مما لا يعمله غيره"[3]. أي: أن النبي هو الذي يعرف أمثال ذلك كله، أما غير النبي، فيعرف البعض فقط.

**وأما القسم الثالث:** الذي قال الله تعالى فيه : ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾[الشورى:51] فهو القسم المعروف بـ"الخيال"، أي: أن الله – تعالى – "يعلمه من جهة الخيال الذي يتمثل له بشرًا سويا عن القوة التي أوصلته من دار القدس الذي هو الملك، إما قولا بالسمع، أو تشخيصا برؤية العين "[4].

وهذا القسم "هو الذي يكون شرحًا وبيانا كله، فلا يشارك المؤيد في رؤية ذلك غيره، وهو الروح الأمين المسمي بجبرائيل "[5].

وكلام الإسماعيلية هذا قريب من كلام الفلاسفة في النبوة مما يجعلنا نقول مطمئنين بأن الإسماعيلية قد كونت مذهبها في هذا من أقوال الفلاسفة، ونعرض هنا كلام ابن سينا في

---

(1) نفس المرجع ص 412.

(2) نفس المرجع ص 413.

(3) نفس المرجع ص 416.

(4) نفس المرجع ص 412.

(5) نفس المرجع ص 416، وانظر : الأنوار اللطيفة ص 104، 105.

النجاة، وكلام صاحب شرح المقاصد في تقريره لمذهب الفلاسفة في الوحي، وسيتضح الشبه قويا بين مذهب الإسماعيلية ومذهب الفلاسفة في هذا .

يقول ابن سيناء "يمكن أن يكون شخص من الناس، مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسا، أعني قبولا لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء إما دفعة، أو قريبة من دفعة ... وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، والأولى أن تسمى هذه القوة قدسية، وهى أعلى مراتب القوى الإنسانية "[1].

ويقول صاحب شرح المقاصد: "لا يبعد أن يكون لبعض أفراد الإنسان نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل، قليلة الالتفاف إلى عالم الحس، ومتخيلة شديدة جدًا قوية التلقي من عالم الغيب، قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يعصيها المصورة، ولا يشغلها المحسوسات عن أفعالها الخاصة، ويحصل لذلك الإنسان في اليقظة أن يتصل بعالم الغيب، ويتمثل لقوته المتخيلة العقول المجردة، والنفوس السماوية أشباحا مصورة ، سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر، فتخاطبه وتحدث في نفسه كلامًا مسموعا يحفظ ويتلى، ويكون ذلك من قبل الله وملائكته لا من الإنسان، وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب"[2].

**سادسًا : المعجزة.**

وقد فسر الإسماعيلية المعجزة، ووقوع الأمر الخارق من النبي، وفرقوا بين المعجزة وبين السحر والشعوذة فقالوا:

"إن نفس النبي بإضاءة جوهرها بالمواد الإلهية قادرة على أن تأتي أفعالا تحير البشر؛ لأنها الإعجاز، وذلك بانفتاح أبواب المعارف لها، وإحاطتها بها بلا يحيط به غيرها، فتطيعها الأجسام كلها، وتصير نفس النبي بالنسبة لأجسام عالم الطبيعة بمنزلة النفس من البدن

---

(1) ابن سيناء، النجاة ص 167، 168 طبع محيي الدين الكردي الطبعة الثانية سنة 1357هـ سنة 1938م.

(2) التفتازاني : شرح المقاصد جـ 2 ض 182.

الجامع للآلات، بها تتم أفعالها الظاهرة، ولا تتمكن الآلات من مخالفتها.

ويكون فعلها في الأجسام، واستخدامها إياها على وجه إذا تعرضت لأمر كانت السموات والأرض وما بينهما مساعدة لها على ما يتم به فعلها.

ومن أمثلة ذلك المجيء بالسحاب والرعد والأمطار والصواعق ومثل النار التي كانت تجيء من السماء لقبول القرابين في الملل المتقدمة.

وقالوا : إن المعجزة منه لا ينالها أحد باجتهاد ورياضة ، وإنما هي منة من الله – عز وجل – للنبي "[1].

وإذا كانت المعجزة خاصة بالنبي، فإنه لا يستطيع أحد من البشر غير النبي أن يأتي بها، وبهذا تفترق وتتميز المعجزة عن السحر والشعوذة، فإنه يمكن الإتيان بهما لكل أحد لأنهما يتوقفان على علوم دقيقة يمكن استفادتها وتحصيلها بالاكتساب والاجتهاد، وذلك بعكس المعجزة .

يقول الكرماني : "إن ما يجري مجرى الشعوذة والسحر من الأفعال والحكم المستكنة في الأمور الطبيعية التي كلها علوم غامضة دقيقة يمكن استفادتها وتحصيلها بالاكتساب والاجتهاد ...

فالفرق بين فعل المؤيد، وفعل المشعوذ المتنبي : أن المعجز هو فعل المبعوث لا يتمكن أحد من إصدار مثله إلى الوجود إلا بنور إلهي، من دار القدس يواصل ويتعلق ذلك منه بالغير لا بالذات.

والشعوذة التي هي فعل المشعوذ يتمكن من فعلها كل أحد لتعلقها بذاته، وقصده، واجتهاده في تحصيلها واستفادة معرفتها"[2].

وكلام الإسماعيلية في المعجزة قريب أيضا من كلام الفلاسفة في تفسير المعجزات وخوارق العادات، وسنعطي هنا صورة موجزة لكلام الفلاسفة، وسنرى من خلالها أن الإسماعيلية قد

---

(1) راحة العقل ص 417.

(2) راحة العقل ص 419.

كونوا مذهبهم على أساس من كلام الفلاسفة .

فقد قال الفلاسفة: إن النبي يكون كاملا في قوته النفسانية، أي: الإنسانية والحيوانية، المدركة والمحركة، وبكماله في ذلك يطيع لنفسه هيولى العناصر، فيتصرف فيها تصرف نفسه في بدنه؛ لأن علاقة النفس مع البدن إنما هي بالتدبير والتصرف، لا الحلول والانطباع، ومتى بلغت نفس النبي من القوة حد الكمال، فإنها تتصرف في أجسام أخر غير بدنها، بل في كلية العناصر، كأنها نفس لعالم العناصر[1].

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار في تقرير كلام الفلاسفة في المعجزة : "إن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن، بل جوهر مجرد عن المادة، قائمة بذاتها، تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف، فليس يبعد أن يكون لبعض النفوس ملكة يجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام، فتكون تلك النفس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم، وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها، كذلك تؤثر أيضا في أجسام العالم بأن يحدث عنها في تلك الأجسام كيفيات هي مبادئ تلك الأفعال، سيما ما يناسب مزاجه الخاص ، ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه ما يشاء [2].

---

(1) انظر شرح المقاصد جـ2 ص 181.

(2) شرح مطالع الأنظار ص 204.

## مذهب الإسماعيلية في البعث

أخذ الإسماعيلية أيضا مذهبهم في البعث من الفلاسفة، فقد قالوا: إن البعث روحاني وليس جسمانيًا، ونحن هنا نذكر كلمة موجزة عن مذهب الفلاسفة في البعث، لكي تتضح الصلة بين المذهبين .

**أولًا: الفلاسفة**

ذكر الإمام الغزالي في كتابه "تهافت الفلاسفة": أن الفلاسفة أنكروا بعث الأجسام، ورد الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانية، ووجود الجنة الحسية، والحور العين، وسائر ما وعد به الناس، وأنهم قالوا :

1- إن ذلك أمثلة ضربت لعوام الخلق؛ لتفيهم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين. وذكر أن هذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة.

2- إن النفس تبقى بعد الموت بقاء سرمديًا، إما في لذة لا يحيط الوصف بها لعظمها، وإما في ألم لا يحيط الوصف به لعظمه، ثم قد يكون ذلك الألم مخلدا، وقد ينمحي على طول الزمان.

3- ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوتا غير محصور، كما يتفاوتون في المراتب الدنيوية ولذتها تفاوتا غير محصور .

فاللذة السرمدية للنفوس الكاملة الذكية، والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملطخة، والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملطخة، فلا تنال السعادة المطلقة إلا بالكمال والتزكية والطهارة والكمال بالعلم، والذكاء بالعمل[1].

4- وقالوا: إن ما ورد في الشرعه من الصور الحسية فالقصد به ضرب الأمثال، لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات، فمثل لهم بما يفهمون ، ثم ذكر لهم أن هذه اللذات فوق ما

(1) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص 280 الطبعة الثالثة دار المعارف بمصر سنة 1958م.

وصف لهم(1).

**ثانيًا: الإسماعيلية.**

وذهب الإسماعيلية أيضًا إلى أن البعث روحاني فقط، فقالوا: إن الإنسان بعد موته يستحيل عنصره الترابي – جسمه – إلى ما يجانسه من تراب، وينتقل عنصره الروحاني – الروح – إلى الملأ الأعلى .

وذلك لأن نفسه بعد الحاجة في الوجود إلى البدن تصير مستغنية عنه عند الموت وتعطيل الآلات، ولا يضرها تعطل الجسم(2).

**وقالوا**: إن الثواب أو العقاب من نعيم أو عذاب إنما هو للنفس، وأما ما ورد في شأن الجنة ونعيمها، والنار وعذابها، نعيما وعذابا محسوسين، فقد جاء على سبيل ضرب الأمثال للتقريب على الأنفس والتعليم، فتعرف من الأمثلة المراد، بل إن النعيم أو العذاب الذي يكون للأنفس لا يوازيه نعيم أو عذاب.

يقول الكرماني:

"قال – عليه السلام – إخباراً عن الجنة ونعيمها : «إِنَّ فِيها مَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ، وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ، وَلَا خَطَرَ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ» حصر الذي يخفى عن العقول حكمه بأن الاستطاعة تفوتها كناية عنها، فأخبر عنه ووصفه بالأمور المحسوسة المعلومة المدركة بالآلات المتهيأة لهم؛ لتقرب على افهامهم معرفته، فيرغبوا فيه ويتشوقوه.

كما وصف – تعالى – الموجودات في الجنة بالظل والمياه والأنهار والأشجار والثمار والأعناب والولدان وحور العين والأكواب والأباريق والنمارق والأرائك وقاصرات الطرف، وأمثال ذلك مما هو معلوم عندنا.

---

(1) المرجع السابق ص 285،وانظر ابن سينا النجاة القسم الثاني ص 291-299 والشفاء الإلهيات رقم 2 ص 423، 432 سنة 1380هـ سنة 1960م.

(2) راحة العقل ص 357، وانظر : فضائح الباطنية ص 44، 45.

ووصف موجودات الجحيم بالآلام والحميم والغسلين، ومثل ذلك الذي كله محسوس لا أن تلك الأمور المخبر عنها كالمخبر به، أو يدانيها بحال من الأحوال، بل هو تقريب على الأنفس وتعليم لها لتقوى بمعرفة الأمثلة على إيجاب الأمثال على نظام واحد، بل الأمر فيما يكون عذابا للأنفس، أعظم مما يوازيه عذاب في الدنيا، أو يقابله ألم من الآلام، وفيما يكون ثوابا أعظم مما يوازيه نعيم في الدنيا"(1).

**الجزاء في الدار الأخرى**

وجد الكرماني – فيلسوف الإسماعيلية الأكبر – أن هناك من ذهب إلى أن الجزاء من ثواب أوعقاب إنما يكون في الدنيا، فأنكر عليهم قولهم، وقرر بأن الجزاء متعلق بالبعث، والبعث إنما يكون في الدار الأخرى، وليس في هذه الدار .

يقول الكرماني: " وأما من يرى الجزاء من مثل محمد بن زكريا الرازي، والغلاة، وأهل التناسخ، وأنه يكون في الدنيا ... فقد أوردنا في كتابنا المعروف بـ "الرياض" و " ميزان العقل"، وغيرها من رسائلنا في فساد قولهم ما يغني، سيما ما يختص بذلك من كتابنا المعروف بـ"المقاييس" ردًا على الغلاة وأشباههم.

وسبيلهم في إيجاب ما أوجبوه من ذلك سبيل أمثالهم من منعوا الجزاء أصلا اقتداء بعقولهم، واكتفاء باستدلالهم. فالجزاء واجب، وهو متعلق بالبعث، والبعث هو فعل الله تعالى من جهة الملائكة المقربين في المبعوث الطبيعي، كمالا له؛ ليكون منبعثا الانبعاث الثاني، ومعناه هو المعرب عنه بالنفخ المخصوص بالقوة التي هي إفاضة على المفاض عليه الذي كان قبل خاليا منها، فيحيا الحياة الأبدية "(2).

**النفخ اثنان.**

وقال الإسماعيليون: إن النفخ اثنان. أما النفخ الأول فهو الذي يكون في عالم الطبيعة(3)

(1) راحة العقل ص 375، 376.

(2) راحة العقل ص 364.

(3) راحة العقل ص 365.

وقالوا: إنه هو الذي قال الله تعالى فيه :﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِي ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ [النبأ:18] "إشارة إلى صاحب الدور السابع الذي يحصل في الوجود آخر دور حين يبعث في عالم الطبيعة أولا، كما يبعث أصحاب الأدوار، فيعلمونه أمة بعد أمة"[1].

وأما النفخ الثاني فهو المخصوص بالقيامة عند تكامل الأدوار، واستكمال قيام العلم بالفعل بخروج الأنفس من حضانة التعليم من جهة المؤيدين[2].

**أنواع الحساب:**

وقال الإسماعيلية: إن الحساب فعل يحدث للنفس الثواب الذي هو الملاذ والمسار، والعقاب الذي هو الألم والعذاب والغم، وقالوا: إنه ينقسم إلى ما يكون وجوده في الدنيا، وإلى ما يكون وجوده في الآخرة.

فأما ما يكون وجوده في الدنيا فينقسم إلى قسمين : "

1- إلى ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلا في كل الأوقات، وهو عام، وإلى ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلا في كل الأوقات، وهو عام.

2- وإلى ما يكون وجوده في الأنفس للأنفس عاجلا لا في كل الأوقات، وهو خاص "[3].

"والذي يكون فيها – في الدنيا – لا في كل الأوقات ، بل هو خاص بوقت دون وقت هو الذي يكون من جهة المبعوث المؤيد بروح القدس الذي هو صاحب الدور السابع، عند اتصال القوى الملكوتية به "[4].

وصاحب الدور السابع – عند الإسماعيلية – هو آخر الأئمة وخاتمهم، قالوا: إنه "هو الذي توجهت نحوه إشارات الأنبياء، وإليه دعوا، فيكشف الحقائق كلها ويقوم ببيان جميعها"[5].

---

(1) راحة العقل ص 367.

(2) المرجع السابق ص 367.

(3) نفس المرجع ص 369.

(4) نفس المرجع ص 370.

(5) المحاضرة 548 من محاضرات المؤيد بالجامع الأزهر: انظر الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والإثنى عشرية

وهو صاحب عصر القيامة "لأنه إذا قام رفع العمل وقامت القيامة "(1).

وليس معنى قولهم: إنه إذا قام رفع العمل أنه يبطل العمل في الدنيا، ويستمر الناس فترة دون التكاليف الشرعية؛ إذ إنه بمجرد أن يقوم قائم القيامة ويكشف الحقائق تنقطع الدعوة ويموت، وتموت الخلائق.

يقول القاضي النعمان: "إن آخر دعوة قائم القيامة التي هي قول وتأويل بلا عمل، كما ذكرنا أن يتغير حاله بحلول الموت به فتنقطع دعوته ويموت وتنقطع الدعوة ويموت الخلائق كما أخبر الله تعالى "(2).

---

لمحمد حسن الأعظمي ص 60 . الناشر : الهيئة العامة للتأليف والنشر سنة 1970م.

(1) تأويل الدعائم جـ 1 ص 182.

(2) تأويل الدعائم جـ 1 ص 200.

## أمثلة من تأويلات الإسماعيلية

**مقدمة:**

لقد استغل الإسماعيلية فكرة الظاهر والباطن استغلالًا واسعًا، وإلى أبعد مدى، فقالوا : إنه ما دام الدين ينقسم إلى الظاهر والباطن، والباطن لا يعرف إلا بالتأويل، فإنه يجب تأويل النصوص الواردة في الدين تأويلا باطنيا.

وقد زعموا أن هذه النصوص في دعوتهم وفي دعاتهم أو في مخالفيهم وأضدادهم، فكل النصوص التي تتضمن خيرًا وفضيلة تأولوها على الدعوة أو الأئمة، وكل النصوص التي تتضمن شرًا ورذيلة تأولوها على مخالفيهم وأضدادهم .

وكان هدفهم في ذلك هو أن يسبغوا صفة القداسة الدينية على دعوتهم وأئمتهم قائلين بأن نصوص الدين كلها قد أتت ناطقة بإبراز فضائل هذه الدعوة، وهؤلاء الأئمة وناطقة أيضا بنقائص أعداء الدعوة وأعداء الأئمة .

وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يجب اتباع دعوتهم وطاعة أئمتهم، ومخالفة أعداء الدعوة وأعداء الأئمة. وسنأتي هنا بأمثلة متعددة لتأويلاتهم في الإلهيات، وفي النبوات وفي مسائل الحياة الأخرى.

## المبحث الأول
## تأويلات الإسماعيلية في الإلهيات

1- **أسماء الله الحسنى**:

ذكرنا أن الإسماعيلية قد خلعوا كل الأسماء والصفات الواردة في حق الله – تعالى – على العقل الأول، وقالوا: إنه المقصود بالأسماء والصفات الواردة في حقه سبحانه، فهو الله الواحد الأحد، الفرد الصمد... إلخ.

**ثم قالوا**: إن الناطق أو الإمام في العالم السفلي يوازي ويقابل العقل الأول في العالم العلوي، ومن ثم فكل الأسماء والصفات التي تطلق على العقل الأول هي أسماء وصفات للإمام، ولم يكن القصد من ذلك تأليه الأئمة وعبادتهم، وإنما إسباغ صفة القداسة الدينية عليهم، ومن ثم القول بوجوب طاعتهم؛ إذ إنهم الوسيلة إلى توحيد الله تعالى وعبادته " لا توحيد إلا من تلقائهم ولا عبادة مقبولة إلا بخالص ولائهم "(1).

وهذا هو المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي يؤول أسماء الله الحسنى على الملائكة والأنبياء والأئمة، فيقول :"قال تعالي : ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ﴾ [الأعراف:180 ] والأسماء تنقسم إلى قسمين : فقسم تثبته الكتابة وتمحوه، وهي الأسماء المهجاة، كمثل قولنا : الله، الرحمن الرحيم، وغير ذلك .

ومنها ما هم حدود شرف عظام، بهم تقع معرفة الله، والتوسل في نيل ثوابه، وهم الملائكة المقربون المجردون عن الطين والأشكال، والأنبياء والأئمة الذين هم ذووا الطين من حيث الأجسام ، والتجوهر من حيث النفوس بجوهر الملائكة الكرام، فهؤلاء هم الأسماء الحسنى التي يدعى بها، والأسماء المتهجاة أدلة عليها "(2).

---

(1) الأنوار اللطيفة ص 76.

(2) محاضرة للمؤيد من ثمانمائة محاضرة ألقاها في الأزهر : الحقائق الخفية ص 59.

## 2- رؤية الله

لم يجز الإسماعيلية رؤية الله سبحانه بحال من الأحوال، لا رؤية بصرية ولا رؤية عقلية.

وقد استعرض المؤيد في الدين قول من قال : إنه تعالى يرى بالعين، ومن نفي ذلك، وقال : إنه يرى بالعقل، ثم رفض قول هذا وقول ذاك، ونقض الرأيين، فقال في ذلك شعرا :

ونقضوا قواعد الشريعة　　كل له مقالة شنيعة
من مثبت لرؤية الرحمن　　مستشهد بآية القرآن
ومنكر قد جاء ينفي تلكا　　ودونها الكفر يُرى والشركا [1]
فقائل تراه العين　　وهو لعمري وصمة وشين
من أجل أن رؤية الأبصار　　مختصة بالجسم ذي الأقطار
وقائل قد قال لما دققا　　جدا وفي أفكاره تعمقا
ما ذاك إلا قول ذي تضليل　　تراه لكن رؤية العقول
أمعن حتى ما أتي بشيء　　ولم يبين رشدا من غي [2]

وقد رفض المؤيد في الدين قول من قال : إنه تعالى يرى بالعين؛ لأن العين لا ترى إلا ما كان جسما ملاقيا للبصر، ورفض قول من قال : إنه تعالى يرى بالعقل؛ لأن العقل لا يدرك إلا المدركات العقلية، ولما كان الله تعالى ليس من جنس الأجسام المحسوسة، ولا من جنس المعقولات، فلا يمكن أن تراه العيون ولا تدركه العقول، وقرر المؤيد بأن كل من قال برؤيته تعالى سواء بالبصر أو بالعقل فهو مشبه، فقال :

---

(1) القصيدة الأولي ص 191من الديوان.

(2) القصيدة الثانية ص 201.

فالعقل للمرء أداة كالبصر ذا باطن فيه وهذا قد ظهر
كلاهما يدرك بالمجانسة مقالة راحت بلا ممارسة
وليس من جنس العقول الله يا قوم كي تدركه حاشاه
كما تعالى أن يكون كالصور مجسما كيما يلاقية البصر
فالفرقتان اجتمعا مشبهة خباطة عشواء جهل وعمة [1]

ورد المؤيد على المعتزلة، واتهمهم بتحريف القرآن في تأويلهم لقوله تعالى : ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة:22-23 ] حيث قالوا : المراد ثواب ربها، يقول المؤيد:

وهو الذي حرف الكتابا عن وجهه وجانب الصوابا
يثبت شيئا ليس فيه فيه وحكم آي أحكمت بنفيه
كمثل من قال وجوه ناضرة قال إلى ثواب ربها ناضرة
ومثل من قال وجاء ربكا قال هو الأمر خلاف ما حكى[2]

ولكن ما هو تأويل الإسماعيلية لرؤية الله سبحانه ؟

إننا نستطيع أن نقول إن الإسماعيلية أولوا رؤية الله – عز وجل – على الاتصال بالنبي والوصي والأئمة الذين هم الوسطاء بين الله وبين الأمة، وبهم تعرف سرائر الوحي وخفيات الكتاب.

يقول المؤيد في الدين : "قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ موجب لتأويل لا يوجد إلا عند أهله، ولا يؤخذ إلا عن مقره.

فنقول في معنى الرؤية التي طلبها من طلبها على تباين منازلهم، أنهم طلبوا رفع الوسائط،

---

(1) القصيدة الثانية ص 201.

(2) القصيدة الأولي ص 192.

فصعقوا وزلزلوا، ولو كان مسوغا لأحد أن يرتفع دون الوسائط؛ لكان أولى الناس به النبي، ولما قال : بيني وبين الله خمس وسائط ، جبرائيل، وميكائيل، وإسرافيل، واللوح، والقلم، وكان قادرًا على أن يرفع الوسائط.

فما يمنع أن يكون بينه وبين الأمة من وسائط من إمام وحجة، فيكون الآخذ والمقابل منه هو الذي يكون آفاق شرفه، وهو الذي يراه حق رؤيته مثل الوصي.

فيخرج زبدة قوله – عليه السلام – "طوبى لمن رآني" إشارة إلى الوصي، ويكون قوله: "طوبى لمن رأي من رآني" إشارة إلى الإمام ويكون قوله ؛ "طوبى لمن رأى من رأى من رآني" إشارة إلى أتباع الأئمة في كل عصر وزمان.

وفي وضوح ذلك معنى قوله تعالى ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَـٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّـٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾[البقرة:55].

وذلك أنه رام اليهود أن يرفع الوسائط بينهم وبين معبودهم حتى يستعلوا عن مقر الوحي والنبوة فصعقوا، ورام المسلمون أن ترتفع كذلك الوسائط من الوصي والأئمة على سرائر الوحي وخفيات الكتاب بفطنهم وآرائهم فصعقوا وزلزلوا "[1].

3- **وجه الله :**

ولم يرتض الإسماعيلية حمل وجه على ظاهره منسوبا إلى الله تعالى وموصوفا به؛ لأن الله لا يوصف بصفات خلقه.

وتأولوا وجه الله تعالى على النبي ووصيه والأئمة من بعده، وقد عللوا ذلك بأن الإنسان لا يعرف إلا بوجهه، ولما كان النبي ووصيه والأئمة من بعده هم أولياء الله الذين بهم يعرف الله تعالى، وبهم يتوجه إليه سبحانه ، فهم وجه الله.

يقول القاضي النعمان:

(1) المجالس المؤيدية جـ 1 ص 149 نقلا من الدكتور محمد كامل حسين: مقدمة ديوان المؤيد في الدين ص 112، 113.

"وجه الله هو وليه الذي يتوجه به إليه أهل كل زمان؛ لأن الله تعالى لا يوصف بصفات خلقه، تعالى عن ذلك علوا كبيرا "[1].

وقد ذكر الأمير عارف تامر في تعليقه على كتاب " تاريخ الفلسفة الإسلامية" أنه جاء في سرائر النطقاء بإسناده إلى أبي ذر قال : "سمعت أمير المؤمنين عليا وهو يقول : أنا وجه الله الذي ذكره بقوله : ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[البقرة:115][2].

وذكر الأميرعارف تامر أيضا أن الشيخ الصدوق روى في " عيون أخبار الرضا" أن أبا الصلت قد سأل الرضا فقال : "يا ابن رسول الله، فما معنى الخبر الذي رووه: أن ثواب لا إله إلا الله هو النظر إلى وجه الله تعالى؟

فقال عليه السلام : يا أبا الصلت: من وصف الله تعالى بوجه من الوجوه فقد كفر، ولكن وجه الله تعالى أنبياؤه ورسله وحججه – صلوات الله عليهم – هم الذين بهم يتوجه إلى الله – عز وجل – إلى دينه ومعرفته"[3].

4- **العرش وحملته.**

**وكذلك لم يرتض الإسماعيلية قول من قال:** إن الله تعالى استوى على عرشه بمعنى القعود عليه، وأن الحملة يحملون العرش وفوقه الرب سبحانه وتعالى، وأن العرش يئط من تحته أطيط الرحل بالراكب.

وكذلك لم يرتضوا قول من صرف نصوص الاستواء عن ظاهرها وحملها على مجازها، وأول الاستواء بالاستيلاء.

وقد ذكر المؤيد في الدين الأقوال المختلفة حول هذا الموضوع في ديوانه ولم يرتضِ واحد منها، ونقضها متهما أصحابها بالابتداع، فقال :

---

(1) تأويل الدعائم ج1 ص 196.

(2) تاريخ الفلسفة الإسلامية لكوربان هامش ص 100.

(3) القصيدة الأولى ص 192.

وقائل يقول عرش يحمله ... وهو يئط تحته إذ يثقله
فإن في معنى على العرش استوى ... مبتدعا وكل ركاب الهوى
فواحد بالاستواء قالا ... وواحد قال وقد أحالا
معنى استوى استولى وهذه مكنته ... وحوله في دينه وقوته
فكان حينا لم يكن مستوليا ... يا من عدا عن الهدى موليا [1]

ولكن ما هو تأويل الإسماعيلية للعرش وحملته؟

لقد قال الإسماعيلية: إن العرش هو الدين والدعوة، وحملة العرش هم الأئمة والدعاة؛ إذ إنهم يحملون دين الله تعالى ويدعون إليه.

يقول القاضي النعمان: "إن العرش دين الله الذي تضمنته دعوة الحق، والدعوة في ذاتها عرش؛ لأنها الدين الخالص، فدين الله هو قوام الأمر، وبه تكون الحياة الدائمة في الدار الآخرة.

فترك المشبهون أعداء الله هذا المعروف من لسان العرب ولغتها في العرش أن يتأولوا عليه ما ذكر الله فيه العرش من كتابه، واقتصروا على أن العرش سرير الملك، وأن الله جالس عليه، كما يصفون المخلوقين، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا "[2].

ويقول " قال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ وَيُؤۡمِنُونَ بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ [غافر:7] قد تقدم ذكر تأويل العرش وحملته، وذلك يجري في التأويل على من في السماء ومن في الأرض ممن أقامهم الله لحمل علمه وحكمته وتبليغ ذلك عن عباده برسالته "[3].

---

(1) تاريخ الفلسفة الإسلامنية هامش ص 113.

(2) تأويل الدعائم جـ 1 ص 251.

(3) تأويل الدعائم جـ 1 ص 265.

5- **القلم واللوح:**

وتهكم الإسماعيلية بمن قال : إن القلم واللوح من مادة معدنية، أو نباتية، يقول المؤيد في الدين :

ما القلم الجاري بها قد قدرا     واللوح ماذا فعلى اللوح جري
أقصب ذلك أم خشب     أدرة أم فضة أم ذهب
أيعقلان ما سيكتبان     أم يجهلان ليس يعقلان [1]

ويقول القاضي النعمان: "إن مما رواه الخاص والعام عن رسول الله – أنه قال: " أول ما خلق الله – عز وجل – من خلقه القلم، ثم أجرى نهرا، أحلى من العسل، وأشد بياضا من اللبن، وألين من الزبد، ثم خلق اللوح المحفوظ الذي ذكره في كتابه العزيز.

فحملت العامة هذا الخبر على ما تعرفه من أن القلم من قصب، وأن اللوح من خشب، على ما نشاهده، ولم تدر أن هذه أسماء، وألقاب وأمثال، تحتاج إلى إيضاح وكشف وبيان، وذلك من تأويل الأحاديث التي ذكرها الله عز وجل"[2].

وإذا كان ذلك كذلك، فما هو تأويل القلم واللوح عند الإسماعيلية؟

والجواب : أن الإسماعيلية قد أطلقوا القلم على العقل الأول، الذي هو أول مخلوق عندهم، ثم أطلقوا اسم اللوح على العقل الثاني الذي وجد عن العقل الأول . يقول صاحب الأنوار اللطيفة : "وأما الانبعاث الأول، فقيل عليه أول لما أنبعث عندما ابتدعه الأول، وقيل عليه التالي، لما كان تاليا للعقل الأول، وقيل عليه اللوح لما كان مطرحا لشعاع القلم الذي هو العقل الأول"[3].

---

(1) القصيدة الثانية ص 201.

(2) أساس التأويل ص 39.

(3)الأنوار اللطيفة ص 86، 87.

ويقول صاحب المجالس المستنصرية: " قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ﴾[العلق:4] فالقلم هو أول ما خلق الله تعالى وبعده اللوح، فقال – عز وجل – "أجر"، فجرى على اللوح بما هو كائن إلى يوم القيامة، فصار اللوح محفوظا لما أودعه الله سبحانه فيه من مكنون علمه، فلا يعلم أحد منه إلا ما أطلعه الله عليه"[1].

ويقول القاضي النعمان: "قال بعض في القلم: إنه أول شيء خلقه الله – عز وجل – فقال له: اكتب فكتب"[2].

ويقول أيضا : "فالقلم هو الحامل للعلم الذي استمده من الله سبحانه، وثبته في اللوح ، واللوح حد من حدود الله، ودونه – أي دون القلم – أخذ العلم عن القلم، وصار إليه منه"[3].

ونستطيع أن نقول : إنه لما كان النبي والوصي، أو الناطق والصامت في العالم السفلي يقابلان ويوازيان العقل الأول والعقل الثاني في العالم العلوي، فإن القلم يطلق على النبي الناطق؛ إذ هو الحامل للعلم الذي استمده من الله تعالى، واللوح يطلق على الوصي الصامت؛ إذ هو أخذ العلم عن النبي – القلم – واستفاده منه.

---

(1)المجالس المستنصرية ص 53.

(2) المجالس والمنسايرات جـ2 ص 180.

(3) أساس التأويل ص 39.

# المبحث الثاني
# تأويلات الإسماعيلية في النبوات

## معجزات الأنبياء:

وأوّل الإسماعيلية كل ما ورد في القرآن الكريم عن الأنبياء تأويلا يتفق مع هدفهم في إسباغ فضائل خاصة على الدعوة وعلى الأئمة .

1. **سفينة نوح**:

قالوا : سفينة نوح مثلٌ لإقامة الأساس الذي يقوم بعلم الباطن، الذي يكون به نجاة المؤمنين من الكفر والضلال، يقول القاضي النعمان في قوله تعالى :﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾[هود:37].

"أمره – عز وجل – بإنشاء السفينة ظاهرًا وباطنًا، وكذلك أمره – عز وجل – بإقامة ما أمره ظاهرا وباطنا، وأن يكون الظاهر مثلا ودليلا على الباطن، ويشهد له بحدوده وآياته.

فأقام السفينة مثلا لأساس دعوته ، ونصبه، ونصب حدوده؛ لإقامة الباطن بأمر الله – عز وجل – ليكون نجاة المؤمنين بحياة العلم الروحاني النوراني من غرق الكفر والضلال، كما تكون السفينة في الظاهر بمنجاة من الغرق الظاهر، فأقام أساس دعوته وحدوده، ونصب الدعوة للمؤمنين به بالعلم المكنون المخزون "(1).

2. **الطوفان**.

قالوا : إن الطوفان علم الباطن، يقول القاضي النعمان "قال – جل ذكره – ﴿ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَ أَمۡرُنَا وَفَارَ ٱلتَّنُّورُ ﴾[ هود:40] جاء علم التأييد وتكلم به الأساس، وصدر عنه علم التأويل ذي النور "(2).

3. **نار إبراهيم عليه السلام**:

وأما نار إبراهيم – عليه السلام – فقالوا : إن معناها السعاية به عند نمروذ، يقول القاضي

(1) أساس التأويل ص 78.

(2) أساس التأويل ص 82.

النعمان: " قال تعالى : ﴿ قَالُواْ حَرِّقُوهُ وَٱنصُرُوٓاْ ءَالِهَتَكُمْ إِن كُنتُمْ فَٰعِلِينَ ﴾[الأنبياء:68] يعني إجماعهم على رفع أمره إلى سلطان رفاقهم، والوقيعة فيه عندهم، وإحمائه إياه عليه، وهذا جائز في اللغة، يقول الناس: أحرق فلان فلانا عند السلطان، أي سعى به عنده، وألهب صدره عليه بما أغضبه عليه .

قال تعالى : ﴿ قُلْنَا يَٰنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَٰمًا عَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ ﴾[الأنبياء:69] يعني أنه سبحانه جعل كيدهم، وما أتوا به سلطانهم بردا في قلبه ، ولم يستعر له قلبه، ولم يغضب عليه"[1].

4- **ذبح إسحاق**[2]

**قالوا**: إن الذبح في الباطن هو أخذ العهد والميثاق، وذلك يؤخذ على النبيين والأسس والأئمة متى أهلوا لذلك، كما يؤخذ على المستجيبين في حدهم الذي هم فيه، وأن ذلك تأويل قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْيَ قَالَ يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾[الصافات:102].

فقوله : ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلْمَنَامِ أَنِّيٓ أَذْبَحُكَ ﴾أي آخذ عليك ميثاق الإمامة، وأقيمك إمام لشريعتي .. ﴿فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ﴾فهو يؤكد على ابنه لما يعلم من ثقل هذا الأمر وشدته وصعوبته"[3].

فقال الابن : ﴿قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِيٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴾يقول القاضي النعمان:

"يعني الصبر على ما يحمله من أثقال الإمامة، وذبحه إياه: أخذه عهد الوصاية عليه، وكان إبراهيم ﷺ – رأى برأيه أن يوصي إلى إسحاق، إذ كان بحضرته بالشام، وكان محل سارة

---

(1) أساس التأويل ص 123.

(2) لم يكتف الإسماعيلية بالتأويل الباطني لقصة الذبيح، بل جعلوا الآيات نزلت في إسحاق عليه السلام، والمتواتر أنها في إسماعيل عليه السلام.

(3) المرجع السابق ص 124.

أمه منه المحل الخصيص، فرأى أن يجعل الوصاية إليه، وغفل عن أن ذلك لا يجوز إلا من قبل الله، وذلك قوله : ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ والنوم مثله مثل الغفلة ، فقال تعالى : ﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ١٠٤ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٠٥﴾[الصافات:104-105] فنبهه من غفلته إنعاما عليه إذ كان من المحسنين، ولم يدعه لرأيه الذي رآه فقال له : ﴿أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ١٠٤ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآ﴾ أي صدقت ما رأيته برأيك، وظننت أنه صواب.

ثم قال: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٖ﴾[الصافات:107] يعنى أنه فدى إسحاق مما كان أراد أن يورد له فيه بأن أمر إبراهيم أن يسند الوصية إلى إسماعيل فعظمه، وقال: ﴿وَبَٰرَكۡنَا عَلَيۡهِ وَعَلَىٰٓ إِسۡحَٰقَۚ وَمِن ذُرِّيَّتِهِمَا مُحۡسِنٞ وَظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ مُبِينٞ﴾ [الصافات:113].

فلم يؤاخذ إبراهيم ولا إسحاق، بما قد تفاوضا فيه، وهما به من ذلك، وبارك عليهما، أي كثر نسلهما، وأخبر أن من ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين، فالمحسنون منهم الأئمة، وبانوا من جملة أتباعهم " [1].

5- **يد موسى:**

قالوا: إن يد موسى هي أساسه وصاحبه، وأن هذا تأويل قوله تعالى : ﴿وَٱضۡمُمۡ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخۡرَىٰ﴾[طه:22] يقول القاضي النعمان: "عنى باليد أساسه وصاحبه، يقول : أطلعه من جهة ظاهر شريعتك على سر ما أوتيت ﴿تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخۡرَىٰ﴾ أي أنك متى أطلعته على ذلك يخرج إلى بيانه بإيضاح نير من التأويل واضح، لا يشك فيه أحد، ولايدفع بيانه وإيضاحه"[2].

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَنَزَعَ يَدَهُۥ فَإِذَا هِيَ بَيۡضَآءُ لِلنَّٰظِرِينَ﴾[الشعراء:33] أي "وأظهر أساسه

(1) تأويل الدعائم جـ1 ص 160،161.

(2) أساس التأويل ص 194.

للبيان، فإذا به بيان نور واضح فأفحم فرعون "[1].

6- **عصا موسى:**

وقالوا: إن عصا موسى – عليه السلام- هي ما أيد به من البيان والحجة، وأن هذا تأويل قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ﴾[الشعراء:32] يقول القاضي النعمان: "ويعني أظهر ما أيد به من البيان والحجة، فإذا هي دامغة "[2].

وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾[الشعراء:45] "﴿فَأَلْقَىٰ مُوسَىٰ عَصَاهُ﴾ وذلك لما أيد من البيان، فإذا بذلك البيان يبطل إفكهم "[3].

7- **البحر وانفلاقه**

وقالوا: إن البحر هو علم الظاهر، ضربه موسى – عليه السلام – بما أيد به من البيان ففرقه، مميزا بين الحق والباطل – وأن هذا تأويل قوله تعالى ﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنِ اضْرِب بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ۖ فَانفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾[4][الشعراء:63].

وأما قوله تعالى: ﴿وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ﴾[الأعراف:138] أي "أعليناهم على علم الظاهر وأمواجه، وخلصناهم من الغرق فيه ببيان التأويل "[5].

8- **ألواح موسى**

قالوا في تأويل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[الأعراف:145] "إن الألواح في التأويل اللواحق الذين يثبت الأساس عندهم علم التأويل، أي اجعل فيها أثبت في أحد اللواحق كل شيء يحتاج إليه من دونهم من علم

(1) أساس التأويل ص 209.

(2) المرجع السابق ص 208.

(3) نفس المرجع ص 211.

(4) نفس المرجع ص 213.

(5) نفس المرجع ص 215.

وبيان وموعظة"[1].

**9ـ جن سليمان.**

وقالوا: إن جن سليمان هم الذين حملوا علم الباطن، يقول القاضي النعمان في تأويل قوله تعالى: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَٰنَ جُنُودُهُۥ مِنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ وَٱلطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[النمل:17]. "أي جمع له القائمون بدعوته الذين يذبون عنها ويجمعونها، وهم من الجن، وهم ها هنا في الباطن حملة علمه الذين أجنوه، أي ستروه، وهم لواحقه.

والأنس هم هٰهنا المأنوسون بحكمته، وهم نقباؤه ودعاته،﴿يُوزَعُونَ﴾: أي يبعث بعضهم بعضا، ويزدحمون ويتنافسون في الأعمال الصالحة"[2].

**10ـ معجزات عيسى**

**أ- خلق الطير من الطين بإذن الله:**

قالوا في تأويل قوله تعالى: ﴿أَنِّيٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[آل عمران:49].

أي "أفيد بالعلم المستجيب لي منكم ممن يصلح أن يكون داعيا، والطائر مثل الداعي، فإذا صار إلى هيئة ذلك، نفخت فيه من روح الحياة، وهو علم التأييد الذي يلقى على الدعاة ﴿فَيَكُونُ طَيْرًۢا﴾ أي أرسله داعيا﴿بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾أي بما أذن الله لي أن افعله"[3].

**ب- إبراء عيسى الأكمه والأبرص**

وقالوا في إبراء عيسى – عليه السلام – للأكمه: إنه تبصيره من كان قد عمى عنها، وإبراؤه للأبرص: هو تخليصه من الشك والضلال الذي خالطه وغيره، وهذا تأويل قوله تعالى:

(1) أساس التأويل ص 229.

(2) المرجع السابق ص 263.

(3) نفس المرجع ص 303.

﴿وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ﴾ [آل عمران:49][1].

**ج- خلق عيسى من غير أب:**

وقالوا في معجزة خلق عيسى – عليه السلام – من غير أب : أن معنى ذلك استفادته العلم من الله تعالى بغير واسطة أحد من البشر، وهذا تأويل قوله تعالى : ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران:59] يقول القاضي النعمان : "أخبر الله – عز وجل – أنه أيده، ثم رقاه من غير توسط أحد من البشر إلى حد النبوة"[2].

**11- الكتاب والحكمة**

وقالوا في تأويل قوله تعالى : ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾[البقرة:151] وقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾[الجمعة:3].

"الكتاب في الظاهر ها هنا : كتاب الله، والحكمة ما بينه رسول الله – ﷺ – وجاء من عنده، والكتاب في الباطن الإمام، والحكمة في الباطن التأويل الباطن "[3].

**12- القرآن والسبع المثاني:**

يقول القاضي النعمان: "القرآن مثله في التأويل مثل صاحب الزمان، ومن ذلك قوله تعالى لمحمد – ﷺ – ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾[الحجر:87] وتأويله أن جعل في عقبه وذريته السبعة الأئمة الذين يتعاقبون الإمامة إلى يوم القيامة.

والقرآن العظيم في التأويل هو وصية علي – ﷺ – ومن ذلك قوله تعالى يصف كل من كرمه لما نصبه رسول – ﷺ – وسألوه أن يجعل الأمر لغيره : ﴿ٱئْتِ بِقُرْءَانٍ غَيْرِ هَٰذَآ أَوْ

---

(1) أساس التأويل ص 304.

(2) المرجع السابق ص 305.

(3) تأويل الدعائم ج 1 ص 235.

بَدِّلْهُ ۚ قُلْ مَا يَكُونُ لِيَ أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِيٓ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ ۖ إِنِّيٓ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾[يونس:15](1).

## الملائكة والشياطين والأبالسة

### أ- الملائكة:

وتأول الإسماعيلية الملائكة على أئمتهم وأهل دعوتهم، يقول حميد الدين الكرماني: "إن الملائكة الذين هم أصحاب الدعوة، الذين هم كالملائكة في الآخرة القائمين بالعبادتين يوبخون المقصرين التاركين أمر الله تعالي"(2).

ويقول القاضي النعمان : "قد ذكرنا تأويل الملائكة ، وأن أسماءهم مشتقة من المألكة، وهي الرسالة ، وكذلك الملائكة هم رسل الله ورسل رسله.

وكذلك يجري اسم الملك على كل من ملك شيئا بالحقيقة من أمور العباد من أهل دعوة الحق، وأرسل في ذلك إليهم؛ لأنه يتصلون في ذلك بالملائكة الذين هم رسل الله، ويؤدون إلى العباد ما أدته الملائكة عن بعضهم إلى بعض ، حتى اتصل ذلك بأنبياء الله، واتصل عن الأنبياء إلى كل قائم بذلك "(3).

فالملائكة في التأويل الإسماعيلي الباطني تطلق على العقول السماوية والحدود الأرضية من الأنبياء والأئمة.

### ب- الشياطين والأبالسة:

وتأول الإسماعيليون الشياطين والأبالسة على كل من بعد عن دعوتهم ودعاتهم، وكان من مخالفيهم وأضدادهم، يقول الكرماني:

"قال تعالى عن إبليس لعنة الله عليه: ﴿ قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِيٓ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ ﴿٧٩﴾ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ

(1) المرجع السابق جـ1 ص 235.

(2) راحة العقل ص 430.

(3) تأويل الدعائم جـ 1 ص 273.

ٱلۡمُنظَرِينَ ﴿٨٠﴾ إِلَىٰ يَوۡمِ ٱلۡوَقۡتِ ٱلۡمَعۡلُومِ ﴿٨١﴾﴾[ص:81،80،79].

فقوله: "رب" تأويلًا على الناطق الذي يجعله الله ربا لمن في دوره، ومن تبعه في أمره ونهيه، وإبليس على الأضداد والمترأسين، الذين يضلون الناس ويصدونهم عن أتباع أولياء الله"[1].

ويقول القاضي النعمان في تأويل الشيطان: "إنه من بعد من أعداء الله عن أولياء الله، بعد إنكار لهم، وكفر بهم، والتعوذ من الشيطان الرجيم، أن يلجأ المستجيب إلى الله تعالى، ويعوذ به من أن يصده صاد من الشياطين، عما أخلصه له من ذلك، وأقر واعترف به، وعن شيء مما أقر به في دعوة الحق التي صار إليها"[2].

---

(1) راحتا لعقل ص 429.

(2) تأويل الدعائم جـ 1 ص 262.

## المبحث الثالث
## تأويلات الإسماعيلية لأمور الآخرة

وكذلك تأول الإسماعيلية الآيات الواردة في القرآن الكريم بشأن الحياة الأخرى على دعوتهم ودعاتهم، أو على أعدائهم ومخالفيهم.

### 1- منكر ونكير

وقد تأولوا منكرا ونكيرا – وهما الملكان اللذان يأتيان الميت فيسألانه – عن الناطق ووصيه، والإمام وحجته، وقالوا : إن كل واحد من هؤلاء منكر ونكير لأعدائهم، ومبشر وبشير لأوليائهم، ويقرر الإسماعيلية أن هذا التأويل لا ينفي وجود ملكين حقيقة يحضران الإنسان في قبره بعد موته.

يقول صاحب الأنوار اللطيفة: "إن في الكلام عند أهل الظاهر أن لا بد عند الموت من مبشر وبشير لأهل الخير، ومنكر ونكير لأهل الشر، وهما ملكان يحضران الإنسان عند موته، وهو قول صحيح، سمع من أهل الحق، وغبي غير العالم عن حقيقته، وأردنا أن لا نخلي كتابنا هذا عن ذلك وحقيقته.

والقول في ذلك أن كل ناطق دور ووصيه، هما الملكان المشار إليهما في عصرهما بمبشر وبشير لأوليائه، ومنكر ونكير لأضدادهما، وكذلك كل إمام زمان وحجته، فهو مبشر وبشير لأوليائه ، ومنكر ونكير لأضداده وعلى هذا ينطوي الأمر في كل وقت وزمان"[(1)].

### 2- الساعة

قالوا في تأويل قوله تعالى : ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ ٱللَّهِ حَقٌّ وَٱلسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُم مَّا نَدْرِي مَا ٱلسَّاعَةُ إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾[الجاثية:32] وقوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[الزخرف:66]. "الساعة ها هنا في التأويل قائم القيامة،

(1) الأنوار اللطيفة ص 147،148.

وهو خاتم الأئمة – عليهم الصلاة والسلام "[1].

3ـ **الصراط**

وتأول الإسماعيلية الصراط على ولاية الأئمة وأتباعهم، ويقرر صاحب المجالس المستنصرية أن هذا التأويل لا يتعارض مع تفسير المفسرين من أهل الظاهر الذين قالوا: إن الصراط ينصب على النار يوم القيامة يمشي عليه الناس، منهم من يصل ناجيا إلى الجنة، ومنهم من يمشي مكبا على وجهه، فيسقط في قعر النار إما عن يمينه وإما عن شماله.

يقرر هذا الداعي الإسماعيلي أن هذا التفسير صحيح، ولا يجوز دفعه، وهو في نفس الوقت لا يعارض التأويل الإسماعيلي الباطني للصراط بولاية الأئمة؛ لأن ولايتهم هي الطريق المستقيم المؤدي إلى النجاة في الآخرة، وإلى المشي سويا على الصراط، فهو يقول : "وقولنا: إن الصراط هي ولاية الأئمة الظاهرين الذين أخبره الله تعالى أن هذا الصراط المستقيم صراطهم؛ لأنهم الذين أنعم الله عليهم، وميّزهم عن أعدائهم المغضوب عليهم والضالين ليس بمناف لما تقدم ذكره من تفسير أهل الظاهر أن الصراط ينصب يوم القيامة على متن النار؛ لأن اتِّباع الأئمة في الدنيا هو الطريق المستقيم المؤدي إلى النجاة في الآخرة، وإلى المشي سويا على الصراط الممدود على متن النار"[2].

4ـ **الجنة**

وتأول الإسماعيلية الجنة على الدعوة، وذكر صاحب المجالس المستنصرية أن هذا التأويل لا يبطل وجود الجنة حقيقة في الدار الأخرى، يقول:

"إن بعض من قل فهمه كان إذا مر به ذكر الجنة قال : تأويل الجنة: دعوة الحق، فأدى ذلك ببعض من قصر علمه إلى إبطال الجنة، ونعوذ بالله من ذلك ....

وأن دعوة الحق وما فيها من العلوم موجودة في الدنيا، فهي الظاهرة لوجودها، وباطنها الجنة التي وعد الله بها، وجعلها جزاءً لطائعي أوليائه، وهي معلومة غير مشاهدة اليوم"[3].

---

(1) تأويل الدعائم جـ1 ص 307.

(2) المجالس المستنصرية ص 45.

(3) المجالس المستنصرية ص 46.

## الخاتمة

### تتضمن أهم النتائج العامة للبحث

1- لقد أبرز هذا البحث موقف السلف – رضوان الله عليهم – من مسائل العقيدة الإسلامية، وقد بان من خلاله أن السلف تلقوا هذه العقائد كما أتت عن طريق الكتاب والسنة، ولم يكن للعقل – عندهم – نصيب في تقرير تلك العقائد.

وكانت أدلتهم على وجود الله – تعالى – ووحدانيته وأسمائه وصفاته ، ونبوة أنبيائه، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، والقدر هي أدلة القرآن والسنة. ولم يتجهوا إلى الطرق الكلامية أو الفلسفية في وضع المقاييس، وترتيب المقدمات، وتحرير طرق المجادلة.

وكان اقتصارهم في معرفة مسائل أصول الدين والاستدلال عليها على الكتاب والسنة نابعًا من إيمانهم بأن الله تعالى قد بينها أحسن بيان، وأن الرسول - ﷺ - بينها كذلك بيانا شافيا قاطعا للعذر، وبلغها البلاغ المبين.

وكانوا يرون أن السلامة في الاتباع لما أُمروا به، والإعراض عن طلب ما خَفِيَ عنهم علمه، وطُوِيَ عنهم خبره، والوقوف عند المتشابه يؤمنون به، ويكلون علم المراد منه إلى الله – تعالى–.

وقد رأوا أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع، ويكون حاكما عليه؛ لأن هذا من التقدم بين يدي الله – تعالى – ورسوله - ﷺ - وقد نهى الله – تعالى – عن ذلك، فقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٞ﴾[الحجرات:1]. بل يجب أن يكون ملبيًا من وراء وراء.

وكانوا يكرهون الجدال، بل والخوض مطلقا في المسائل الاعتقادية؛ لأنهم وجدوا أن الله – تعالى – قد نهى عن الجدال والخوض في آياته، وحذر من اتباع المتشابه، وكذلك فعل النبي - ﷺ - وحذر من ضرب الكتاب بعضه ببعض.

فكانوا – رضوان الله عليهم – ينهون عن معارضة الكتاب بعضه ببعض، أو معارضته بالعقل، وكانوا يحذرون من الخوض في مسألة القدر، وقد أنكروا على القدرية قولهم،

وحذروا الناس منهم ، بل أمروا ألا يعودوهم إن مرضوا ، ولا يصلوا عليهم إذا ماتوا.

وكذلك لم يحدث أن تجادل السلف – رضوان الله عليهم – في مسألة الصفات، وإنما كانوا يصفون الله – تعالى – بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله - ﷺ - من غير تشبيه أو تأويل، إذ لم يقل واحد منهم: إنه يجب حمل نصوص الصفات على ظاهرها وبمعناها المتبادر منها، ولم يقل أحد منهم بصرف تلك النصوص عن ظاهرها، وحملها على مجازها، وإنما تلقوا كل ما جاء عن الله – تعالى – ورسوله - ﷺ - وصفا لله – تعالى – على مراد الله ورسوله، وتلقوا هذه النصوص بالقبول والتسليم، وقبلوها بالإيمان والتعظيم وكانوا يقولون : "قدم الإسلام لا يثبت إلا على قنطرة التسليم".

وقد وقف السلف – رضوان الله عليهم – من المشبهة والمؤولة موقف الإنكار، فذموا التشبيه والتأويل معا،وحذروا من الجدال في أسماء الله – تعالى – وصفاته.

2-ثم حقق البحث موضوع المحكم والمتشابه، وقد توصل البحث إلى أن الفرق الكلامية جميعا قد اختلفت في تعيين المحكم والمتشابه من النصوص المتعلقة بالعقيدة إذ إن كل فريق إذا مر بآية توافق مذهبه قال: إنها محكمة، وإذا مر بآية تخالف مذهبه ادعى أنها متشابهة، فأهل التأويل من المعتزلة والأشاعرة ذهبوا إلى الآيات التي يوهم ظاهرها أن الله – تعالى – في جهة ومكان، أو أن له أعضاء مثل ما الإنسان متشابهة، ويجب ردها إلى المحكم من مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى:11] الذي يقتضي التنزيه الكامل لله تعالى عن أن يشابه أحدا من مخلوقاته.

وقد خالف الحنابلة في ذلك فذهبوا إلى أن كل هذه الآيات من المحكم؛ لأنها تقرر بعضًا من مسائل أصول الدين التي لا يجوز لأحد أن يجهل معناها، وقد بينها النبي - ﷺ - خير بيان.

وذهب المعتزلة إلى أن آية ﴿فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[الكهف:29] محكمة؛ إذ إنها ناطقة بمذهبهم الذي يقرر حرية المرء واختياره، وأن آية﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ﴾[الإنسان:30] متشابهة؛ لأنها مصادمة لمذهبهم؛ إذ هي تقرر أن كل شيء يرجع إلى

مشيئته – تعالى –، وهذا معناه سلب حرية المرء واختياره، وقد قلب أهل السنة القضية في هذا الباب.

3-ثم حقق البحث موضوع التأويل عند الفرق، وقد ظهر من خلاله أن التأويل كان حسب ما يلاءم المذهب.

فالمعتزلة كانوا قد توافقوا على أصول وقواعد وضعوها عن طريق العقل، ثم نظروا في القرآن الكريم بعد ذلك، فما وافق تلك الأصول قالوا بوجوب حمله على ظاهره، وأما ما خالف تلك الأصول فقد قالوا بوجوب صرفه عن ظاهره إلى معنى آخر مجازي يحتمله اللفظ.

لذلك فقد أخذوا يصرفون آيات القرآن الكريم المصادمة لمذهبهم عن معانيها الظاهرية المباشرة إلى معان أخرى مجازية، وكانوا يستشهدون على ما يذهبون إليه من المعاني التي يحملون ألفاظ القرآن عليها بأدلة من اللغة شعرًا ونثرًا، وقد حرص المعتزلة على أن يجدوا لهم أي سند من اللغة يؤيد ما ذهبوا إليه من تأويلات، ولذلك فقد كانوا – أحيانا – يوردون أبياتا من الشعر العربي القديم وغير المعروف، وأما إذا كانت النصوص لا تتعلق بأصول وقواعد مذهب المعتزلة، فقد قالوا بحملها على ظاهرها وعدم تأويلها، وقد أوجب القاضي عبد الجبار المعتزلي حمل النصوص الواردة في عذاب القبر وسؤال الملكين فيه والميزان والصراط على ظاهرها وعدم تأويلها؛ إذ إنه لا مدخل للعقل في هذه الأمور، وإنما طريق ثبوتها هو الكتاب والسنة.

وأما الأشاعرة، فقد أبرز البحث اختلاف مواقفهم حول التأويل، ففي الصفات الخبرية ذهب بعضهم إلى الإثبات وبعضهم إلى التأويل، وأما في مسألة الرؤية والقدر فقد بين البحث أنهم ذهبوا إلى حمل النصوص الواردة في ذلك على ظاهرها إذا كانت توافق مذهبهم، وأما إذا كانت تخالف مذهبهم فقد ذهبوا إلى تأويلها.

ولكن السمة الغالبة على علماء المذهب الأشعري كانت تُظهر حقيقتين مهمتين:

**الأولى**: أن هؤلاء العلماء كانوا يلجأون إلى الاساليب الكلامية، والمناهج الفلسفية، والتأويل

لكي يواجهوا المشككين من أعداء الإسلام الذين أرادوا الطعن في الإسلام وذلك بالطعن في القرآن بأنه يشتمل على ما يتناقض بعضه مع بعض، وأن فيه ما يفيد التجسيم والتشبيه مما يتنافي مع ما يقرره العقل من التنزيه الكامل لله تعالى.

وليدفعوا أيضًا ضلالات أهل الأهواء من المجسمة والمشبهة الذين انحطوا بمعبودهم، فجعلوه صنمًا من الأصنام العلوية، أو إنسانًا سماويًا؛ إذ إنهم قالوا: إنه جسم ، ووصفوه بصفات المخلوقين المحدثين، ومن عبد جسمًا، فقد عبد صنما.

الثانية : أنهم إذا صاروا في طور النضوج الفكري تبين لهم لطول معاناتهم بهذه الاساليب الكلامية والفلسفية، ونور من الله – تعالى – أن فائدة هذه الاساليب والطرق في الوصول إلى اليقين، وإقناع المشككين وأهل الأهواء أقل من الضرر الذي ترتب على الالتجاء إليها، لذلك فإنهم كانوا يجنحون إلى ترك الأساليب الكلامية والتأويل، وينفضون أيديهم عن الجدال في الدين، ويرجعون إلى طريقة السلف في أمر العقائد، وهي الإيمان بدون بحث ولا تفتيش، وتفويض المعنى إلى رب العالمين، والاستسلام والتسليم والقول : آمنا وصدقنا كل من عند ربنا، وكانوا يرون أن هذه الطريقة أسلم وآمن في الوصول إلى الجنة.

وأما الحنابلة، فقد أثبت البحث أنهم قالوا بوجوب حمل آيات القرآن الكريم وأحاديث رسول الله – ﷺ – على حقيقتها وظاهرها، وأنهم رفضوا موقف المؤولين الذين قالوا بوجود تعارض بين ظاهر بعض النصوص وبين ما يقضي به العقل؛ لأن الحنابلة لم يجدوا ذلك التعارض بين العقل والنقل، وقالوا: إنه ليس هناك نص صحيح يخالف المعقول الصريح، وإنما العقل الصر يح يوافق ما أثبته النص الصحيح.

وبناء على هذه القاعدة، فقد ذهب الحنابلة إلى أنه لا يوجد تعارض بين القرآن والعقل؛ لأن القرآن قطعي الثبوت، وليس هناك شك في ثبوت النص في القرآن وصحته.

وكذلك لا يوجد تعارض بين حديث صحيح ومقتضى العقل، وأما إذا وجد ما يخالف العقل من الأحاديث المعزوة إلى رسول الله – ﷺ – فإن هذه الأحاديث ليست صحيحة

بل موضوعة.

وقرر ابن تيمية أنه قد تأمل ذلك في جميع مسائل أصول الدين، فلم يجد تعارضا بين المنقول الصحيح والمعقول الصريح، ووجد أن ما يخالف النص الصحيح إنما هو شبه وخيالات فاسدة، وكذلك وجد أن ما يخالف العقل الصريح إنما هو حديث موضوع .

وسلم ابن تيمية أنه إذا قُدر أن يتعارض دليل بقطعي ودليل ظني، فلا بد من تقديم القطعي على الظني سواء كان عقليا أو سمعيا، ولكنه قال بعد ذلك "لكن كون السمعي لا يكون قطعيا دون خرق القتاد".

وقرر ابن قيم الجوزية أن القول بوجود تعارض بين العقل والنقل هو أصل كل فساد في العالم، وأن الذي أوجد ذلك التعارض هو تقديم العقل على نصوص الوحي، وقرر أن هذه دعوة إبليسية.

وهاجم ابن قيم الجوزية القائلين بالمجاز، وذكر أن القول بالمجاز إنما هو طاغوت يصد به عن حقائق الوحي المبين.

ولم يوافق علي تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز، ونفى وجود المجاز في القرآن، وقرر أن كل لفظ في القرآن إنما هو على حقيقته وظاهره.

وبهذا وقف الحنابلة من التأويل بمعنى صرف اللفظ عن ظاهره وحمله على مجازه موقف المانعين، بل موقف المحاربين .

وقرروا أن هذا التأويل من أخطر الأمور على الدين؛ إذ باسمه سلك سبيل التحريف، وكذلك دخل الملاحدة على الدين باسم التأويل، وبسببه تفرق أهل الدين بل إن كل فساد في العالم كان من جهة التأويل والمؤولين .

وأما إذا كان التأويل بمعنى التفسير وبيان المعنى المراد من اللفظ – وهذا شائع عند قدماء المفسرين – فإن هذا التأويل مرضي عنه عند الحنابلة، فلا يعاب ولا يذم، بل يحمد، وهذا التأويل يعلمه الراسخون في العلم.

وأما فرقة الإسماعيلية : فقد أثبت البحث أنها غالت مغالاة شديدة في التأويل وإلى أبعد مدى؛ إذ سلط رجالها التأويل على جميع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية سواء كانت في العقائد أو في العبادات أو في المعاملات، بحيث لم ينج من أيديهم نص من النصوص الدينية إلا وتناولوه بالتأويل، وكان مبدؤهم في هذا أن لكل ظاهر باطنا، ولكل تنزيل تأويلا.

وقد أثبت البحث أن مفهوم التأويل عند الإسماعيلية يختلف عن مفهوم التأويل لدى الفرق الكلامية مثل المعتزلة والأشاعرة الذين جعلوا لهم معيارا في التأويل، وهو : أن ما دل نظر العقل ودليله على بطلان ظاهره، فلا بد أن المراد منه غير ذلك، ويجب صرف اللفظ عن ظاهره، وتأويله على معنى من المعاني التي يحتملها اللفظ، بحيث يكون المعنى المؤول مناسبا للفظ بطريق التجوز والاستعارة.

وأما عند الإسماعيلية فإن التأويل لا يشتغل بتحليل الكلمة تحليلًا لغويا بحيث يبحث عن المعاني المختلفة، ويختار واحدًا منها يصلح له؛ لأن علم القرآن وتأويله عندهم لا يعرف باللغة، إذ إن القرآن نزل بلغة العرب ، وكان كثيرُ منهم يجهل معناه، وقالوا : "لو كان علم القرآن يعرف باللغة لم يكن في العالم أعرف به من الأعراب".

وكذلك قرر الإسماعيلية أن القرآن لا يمكن أن يعرف بالعقل، ولذلك أنكروا الرأي والقياس.

وإذاً فما هو مفهوم التأويل عند الإسماعيلية؟

لقد أثبت البحث أن الإسماعيلية قالوا: إن نصوص الدين لها ظاهر وباطن، فأما ما ظهر منها، فهي معاني يعرفها أهل الظاهر والعامة من الناس، وأما الباطن فهو علم معرفة الغيب، وهو سر الدين ولبابه وزبدته، ولا يعلم إلا بالتأويل .

ولما كان الدين ينقسم إلى ظاهر وباطن، وكان الباطن هو سر الدين ولبابه وزبدته، وهو يستخلص من الظاهر بالتأويل، وكان القرآن هو كتاب الدين، فقد ذهبوا إلى وجوب تأويل القرآن تأويلا باطنيا، وقالوا: إن ذلك لا يكون إلا عن طريق الأئمة، وهو مقصور عليهم، إذ

قد ورثوه عن النبي -ﷺ- وهو مستودع فيهم متوارث فيما بينهم، ورثه علي – رضي الله عنه – عن النبي -ﷺ-، وورثه علي لذريته، وكل إمام يورثه لمن يخلفه من بعده من أبنائه ، بل ادعى الإسماعيلية أن هذا العلم المتوارث فيما بينهم هو العلم الذي نزل به آدم – عليه السلام – ظَل الأنبياء والأئمة يتوارثونه حتى وصل إليهم، وهم يتوارثونه فيما بينهم.

وإذا كان ذلك كذلك، فعلم التأويل مقصور على الأئمة، وهم أصحاب التأويل دون غيرهم ؛ إذ هم حملة العلم الحقيقي، وهم خزنة علم النبي -ﷺ- استودعهم إياه .

وقد استغل الإسماعيلية فكرة الظاهر والباطن استغلالًا واسعا إلى أبعد مدى، فأولوا جميع النصوص الدينية تأويلا باطنيا، وقد زعموا أن هذه النصوص نزلت في دعوتهم ودعاتهم، أو في مخالفيهم وأضدادهم، فكل النصوص التي تتضمن خيرا وفضيلة تأولوها على الدعوة أو الأئمة، وكل النصوص التي تتضمن شرا أو رذيلة تأولوها على مخالفيهم وأضدادهم.

وقد أثبت البحث فساد وبطلان زعم الإسماعيلية أن الدين ينقسم إلى ظاهر وباطن، وأن النبي -ﷺ- قد خص آل بيته بالباطن، وبين البحث أن النبي -ﷺ- لم يكتم من الشريعة ولا كلمة، ولا أطلع أخص الناس به من زوجه أو ولد عم على شيء من الدين كتمه عن أحد ممن حوله من عامة المسلمين، ولا كان عنده -ﷺ- سر ولا رمز ولا باطن غير ما دعا الناس إليه، ولو كتم شيئا لما بلغ، كما أُمر قال الله تعالى : ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾[المائدة:67].

4-وقد أثبت البحث أن المعتزلة في مغالاتهم في التنزيه ونفي التشبيه، وقولهم في الصفات كانوا متأثرين بمؤثرات أجنبية بعيدة وغريبة عن ذلك الجو الذي عاش فيه السلف – رضوان الله عليهم – وأن الإسماعيلية قد لفقوا مذهبهم في الإلهيات والنبوات والبعث من شتى المذاهب الفلسفية المختلفة، وأن تأويلاتهم هي أشبه بالتحريف منها بالتأويل؛ إذ كانت تسير وفق الهوى، وبدون ضابط ، وهي مختلفة ومتناقضة إذ إن كل إمام كان يعطي من التأويل ما يخالف التأويلات الأخرى الصادرة عن أئمة آخرين حول الموضوع الواحد، بل أُثر أكثر من

ذلك أن الإمام الواحد كان يعطي تآويل مختلفة ومتصادمة، وهي تدور حول موضوع واحد، وكانوا يعللون ذلك بأن الإمام يعطي من التأويل بما يلاءم حال المخاطبين.

وهكذا باسم التأويل قرئت الحقائق ونقائضها في نصوص الدين، واستغلت الفرق جميعا التأويل لتدعيم مذاهبها وتأييد وجهة نظرها، وباسم التأويل تسلطوا علي جماهير المسلمين.

وبهذا يتضح لنا بعد جميع فرق التأويل عن مذهب السلف الصالح – رضوان الله عليهم – وانحرافها عن جادة الصواب.

وقد قرر البحث أن الوسيلة لتجنب تلك العثرات، والبعد عن تلك المزالق هو اتباع السلف الصالح – رضوان الله عليهم – في نهجهم واتباع سبيلهم، إذ قد توعد الله تعالى على اتباع غير سبيلهم في الاعتقاد والعمل بعذاب جهنم قال تعالى :﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾ [النساء:115].

ووعد الله المتبعين له بإحسان بالرضوان والجنة والفوز العظيم فقال تعالى : ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ﴾ [التوبة:100].

وأمر النبي -ﷺ- بالتمسك بسنته وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعده، وأخبر أن المحدثات بدع وضلالة، وهو ما لم يتبع فيه سنته ولا سنة أحد من أصحابه فقال –ﷺ- :« عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّينَ الرَّاشِدِينَ، تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ، وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الْأُمُورِ، فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ، وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ»(1)

1 – أخرجه أبو داود في سننه4/200/ح 4607، والترمذي في جامعه 5/44/ح 2676 من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه ، وقال الترمذي:«هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ»

وقد فضل -ﷺ- السلف من الصحابة والتابعين وأتباعهم على غيرهم فقال ﷺ « خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِى ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ ، ثُمَّ يَجِيءُ قَوْمٌ تَسْبِقُ شَهَادَةُ أَحَدِهِمْ يَمِينَهُ وَيَمِينُهُ شَهَادَتَهُ ».[1]

فأخبر ﷺ بتفضيل سلف هذه الأمة – رضوان الله عليهم – على من سواهم، ولذلك فإنه يجب الاخذ عنهم والاهتداء بهديهم واتباع سبيلهم؛ إذ إنهم المغترفون من بحار معلوماته -ﷺ- المستضيئون بأنوار ما جاء به من الشريعة الهادية، وقد أمرنا باتباعهم في العقائد والأقوال والأفعال لشدة محافظتهم على اتباع ما أمر الله ، واجتناب ما نهى عنه.

وبالله التوفيق.

1 - أخرجه البخاري في صحيحه 5/2362 / ح6065 ، ومسلم في صحيحه 4/ 1963 /ح2533.

## أهم المصادر والمراجع


- القرآن الكريم.

أحمد أمين (الأستاذ الدكتور).

1. قصة الفلسفة اليونانية (بالاشتراك مع الدكتور زكي نجيب محمود) الطبعة الرابعة ط لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة 1377 هـ سنة 1958م.
2. فجر الإسلام الطبعة الخامسة

أحمد بن حنبل (الإمام أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني 164-241 هـ)

3. رسالة في الرد على الزنادقة والجهمية، ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف تحقيق وتقديم الدكتور: علي سامي النشار، والأستاذ عمار الطالبي، الناشر منشأة المعارف بالأسكندرية سنة 1971م، وقد شكك الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري في نسبة هذه الرسالة إلى الإمام أحمد .
4. أحمد بن حنبل والمحنة، باتون "ولتر ملفيل باتون". ترجمة وتعليق الأستاذ عبد العزيز عبد الحق ، الناشر دار الهلال بمصر سنة 1897م.

الإسفراييني " أبو المظفر الإسفراييني المتوفي سنة 471 هـ

5. التبصير في الدين، وتمييز الفرقة الناجية عن فرق الهالكين، تحقيق: الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري. طبعه مكتب نشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، مطبعة الأنوار سنة 1359هـ سنة 1940م.

الأشعري " الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري سنة 260هـ سنة 330م.

6. الإبانة عن أصول الديانة، الناشر المطبعة المنيرية بمصر.
7. اللمع في الرد على أهل الزيع والبدع، تحقيق: الدكتور حمودة غرابة، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، ومكتبة المثنى ببغداد سنة 1955م.
8. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تصحيح ونشر هـ ريتز، طبعة استانبول مطبعة

الدولة سنة 1929م.

الأصفهاني= " أبوالثناء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني المتوفي سنة 749هـ".

9. شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار، الطبعة الأولى ط المطبعة الخيرية بمصر سنة 1323هـ.

الإيجي ="الإمام عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي المتوفي سنة 756هـ"

10. المواقف بشرحه للمحقق السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني المتوفي سنة 816هـ مع حاشيتين أحدهم لعبد الحكيم السيالكوتي، والثانية للمولى حسن جبلي بن محمد شاه الفناري، الطبعة الأولى على نفقة محمد أفندي ساس المغربي التونسي سنة 1325هـ سنة 1907م مطبعة السعادة بمصر .

الباقلاني القاضي ابو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المتوفي سنة 403هـ .

11. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: الشيخ محمد بن حسن الكوثري، الناشر مؤسسة الخانجي بمصر، الطبعة الثانية سنة 1383هـ سنة 1963م.

12. التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة، ضبط الكتاب الأستاذ محمود محمد الخضيري، والدكتور / محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر دار الفكر العربي، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة 1366هـ سنة 1947م.

البخاري الإمام عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري والجعفي المولود سنة 194 هـ المتوفي سنة 256هـ".

13. صحيح البخاري طبعة الشعب سنة 1378هـ.، وطبعة دار ابن كثير , اليمامة بيروت 1407هـ - 1987م.

14. كتاب خلق أفعال العباد والرد على الجمهية، وأصحاب التعطيل "ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف" تحقيق وتقديم الدكتور علي سامي النشار، سنة 1971م.

برهييه = الأستاذ " غميل برهييه.
15. الآراء الدينية والفلسفية، ترجمة الدكتور/محمد يوسف موسى والدكتور/عبدالحليم النجار، طبع ونشر مكتبة ومطبعة مصطفي البابي الحلبي بمصر سنة 1954م.
ابن بطوطة الرحالة: محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي ولد سنة 703هـ".
16. رحلة ابن بطوطه المسماه تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، الناشر دار التحرير سنة 1386 هـ سنة 1966م.
البغدادي " الأستاذ الإمام عبد القاهر بن طاهر محمد البغدادي الإسفراييني التميمي توفي سنة 429هـ" .
17. أصول الدين ، طبعه ونشره مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستانبول، مطبعة الدولة، الطبعة الأولى سنة 1346هـ سنة 1928م.
18. الفرق بين الفرق، حقق أصوله، وفصله، وضبط مشكله، وعلق على حواشيه الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد ، الناشر مكتبة محمد علي صبيح وأولاده بمصر.
البيجوري "العلامة شيخ الإسلام إبراهيم البيجوري" .
19. تحفة المريد على جوهرة التوحيد ، تصحيح وتعليق الشيخ حسين عبد الرحيم مكي، ط مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر، الطبعة الأولى سنة 1374 هـ سنة 1954م.
البيضاوي "ناصر الدين القاضي عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفي سنة 685هـ".
20. طوالع الأنوار ط المطبعة الخيرية بمصر سنة 1323هـ .
21. أنوار التنزيل وأسرار التأويل، طبع بإذن مشيخة الأزهر تحت مراقبة إدارة البحوث والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف 1966م راجعه الأستاذ عبد العزيز سيد الأهل طبع ونشر مطبعة المشهد الحسيني بالقاهرة .
البيهقي "الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفي سنة 458هـ".
22. كتاب الأسماء والصفات، تصحيح وتعليق العلامة الشيخ محمد زاهد بن الحسن

الكوثري، ط مطبعة السعادة بمصر.

23. الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة، صححه ونشره لأول مرة الشيخ محمد أحمد مرسي سنة 1380هـ سنة 1961م.

ابن تيمية تقي الدين أبو العباس بن عبد الحليم ابن عبد السلام بن تيمية الحراني الدمشقي المتوفى سنة 728هـ.

24. الاحتجاج بالقدر (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى. الجزء الثاني) ط، صبيح سنة 1386هـ سنة 1966م.

25. الإرادة والأمر (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح سنة 1385هـ سنة 1966م.

26. التبيان في نزول القرآن (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح سنة 1385هـ سنة 1966م.

27. تفسير سورة الإخلاص ، ط المطبعة المنيرية بمصر سنة 1325 هـ، ونسخة أخرى مطبعة أنصار السنة المحمدية تصحيح ومراجعة الأستاذ طه يوسف شاهين من علماء الأزهر.

28. العرشية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح .

29. العقيدة الحموية الكبرى (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح .

30. العقيدة الواسطية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح .

31. رسالة الإكليل في المتشابه والتأويل (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الثاني) ط صبيح.

32. مراتب الإرادة (ضمن مجموعة الرسائل الكبري الجزء الثاني) ط صبيح .

33. المناظرة في العقيدة الواسطية (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح.

34. الوصية الكبرى (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح .

35. الفرقان بين الحق والباطل (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الأول) ط صبيح.

36. القضاء والقدر (ضمن مجموعة الرسائل الكبرى الجزء الثاني) ط صبيح .
37. الرسالة التدمرية ، تصحيح وتقديم الأستاذ محمد زهري النجار ط مطبعة الإمام بمصر سنة 1368هـ سنة 1969م.
38. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ط مطبعة المدني بالعباسية، الناشر مكتبة دار العروبة بمصر سنة 1384هـ سنة سنة 1964م.
39. موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد والشيخ محمد حامد الفقي، الطبعة الثانية ط مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة 1369 هـ سنة 1370 هـ .
40. نقض المنطق، تحقيق وتصحيح الشيخ محمد عبد الرازق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنمي، الطبعة الأولى ط مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة 1370هـ سنة 1951م.
41. النبوات الناشر المطبعة السلفية ومكتبتها بمصر سنة 1386هـ.

الجاحظ= "أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ البصري المتوفي سنة 255هـ".

42. الحيوان، وهذا الكتاب هو: البارع في الأدب والجامع في حكم العرب، ط مطبعة السعادة بمصر سنة 1325هـ سنة 1907م، نسخة دار الكتب الأزهرية رقم 1413 – أدب.

جار الله = الدكتور زهدي حسن جار الله.

43. المعتزلة ، ط مطبعة مصر سنة 1366هـ سنة 1947م منشورات النادي العربي في يافا.

ابن الجوزي= "الإمام أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي المتوفي سنة 597هـ" .

44. دفع شبه التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الإمام أحمد، تعليق الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، الناشر حسام الدين القدسي ، ط مطبعة الترقي بمصر سنة 1345هـ .
45. مناقب الإمام أحمد بن حنبل بتصحيح أحمد أمين الخانجي، الناشر مكتبة الخانجي بمصر

الطبعة الأولى سنة 1349هـ .

جولد تسيهر: اجنتس جولد تسيهر ولد سنة 1855م وتوفي سنة 1922م مستشرق مجري الأصل.

46. العقيدة والشريعة في الإسلام: تاريخ التطور العقدي والتشريعي في الدين الإسلامي ، نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد يوسف موسى ، والدكتور علي حسن عبد القادر، والأستاذ عبد العزيز عبد الحق. الناشر دار المكتبة الحديثة بمصر ومكتبة المثني ببغداد الطبعة الثانية سنة 1378هـ سنة 1959م.
47. العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث (بحث ضمن مجموعة) بعنوان (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ) جمع وترجمة الدكتور / عبد الرحمن بدوي، الناشر دار النهضة العربية بالقاهرة الطبعة الثالثة سنة 1965م.
48. موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل، بحث نشر بالعربية ضمن المجموعة السابقة.
49. مذهب التفسير الإسلامي، ترجمة الدكتور عبد الحليم النجار ، الناشر مكتبة الخانجي بمصر ومكتبة المثني ببغداد سنة 1374 هـ سنة 1955م.

الجوهري "الأستاذ الدكتور حسين سلامة الجوهري، الأستاذ بكلية أصول الدين بأسيوط" .

50. الأشعري والأشاعرة في توسطهم بين المعتزلة والحنابلة ومدى نجاحهم رسالة عالمية "دكتوراه" مقدمة إلى كلية أصول الدين ومسجلة تحت رقم 126 سنة 1367هـ سنة 1947م.

الجويني "أبو المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني 419-478هـ".

51. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، حققه الدكتور محمد يوسف موسى، والأستاذ علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي بمصر ، مطبعة السعادة سنة 1369هـ سنة 1950م.

52. الشامل في أصول الدين حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور علي سامي النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار، الناشر منشأة المعارف بالأسكندرية سنة 1969م.
53. العقيدة النظامية: رواية أبي بكر بن العربي عن الغزالي عن المؤلف، تصحيح وتعليق الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار بمصر سنة 1367 ه سنة 1948م.
ابن حزم "الإمام أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري المتوفي سنة 456ه" .
54. الفصل في الملل والأهواء والنحل، الناشر مكتبة المثني ببغداد ومؤسسة الخانجي بمصر .
الحصني= "الإمام تقي الدين أبو بكر بن محمد بن عبد المؤمن الحسيني الشافعي الأشعري الحصني 752- 829ه" .
55. دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الإمام أحمد، ط مطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة 1350ه.
الحنبلي= "أبو الفضل عبد الواحد بن عبد العزيز الحارث التميمي الحنبلي" .
56. اعتقاد أحمد بن حنبل "ملحق بطبقات الحنابلة للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلي الجزء الثاني " تصحيح محمد حامد الفقي ط مطبعة السنة المحمدية سنة 1371 ه سنة 1952م.
ابن حزيمة ="الإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المنيرة النيسابوري سنة 311ه"
57. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل التي وصف بها نفسه في تنزيله، راجعه الدكتور: محمد خليل هراس، مكتبة الكليات الأزهرية سنة 1387ه سنة 1968م.
خشيم =" الدكتور علي فهمي خشيم" .
58. الجبائيان : أبو علي وأبو هاشم . الناشر دار مكتبة الفكر طرابلس ليبيا الطبعة الأولى سنة 1968م.
59. النزعة العقلية في تفكير المعتزلة. الناشر دار مكتبة الفكر للنشر والتوزيع والنشر، طرابلس ليبيا سنة 1967م.
ابن خلدون =" عبد الرحمن بن محمد المشهور بابن خلدون 732ه – 808 ه".

60. مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. دار التحرير سنة 1386هـ سنة 1966م.

الخياط = "أبو الحسين عبد الرحمن بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي المتوفي سنة 231هـ".

61. الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد.تحقيق وتعليق الدكتور / نيبرج ط . مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة 1344هـ سنة 1925م.

الدارمي = "الإمام عثمان بن خالد الدارمي السجزي توفي سنة 280 هـ " .

62. الرد علي الجهمية ( ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف ) تحقيق وتقديم الدكتور علي سامي النشار،والأستاذ عمار الطالبي، منشأة المعارف بالأسكندرية سنة 1971م.

63. الرد على المريسي العنيد ( ضمن المجموعة السابقة )

أبو داود = الإمام الحافظ أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني المتوفي سنة 275هـ" .

64. سنن أبو داود، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

65. مسائل الإمام أحمد بن حنبل – رضي الله عنه – (ضمن المجموعة السابقة) .

الدومي : ( الأستاذ أحمد عبد الجواد الدومي) .

66. أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا، الناشر المكتبة التجارية الكبرى بالقاهرة، ط مطبعة الاستقامة الطبعة الأولى سنة 1961م.

ديبور : ( ت، ج، ديبور الاستاذ بجامعة أمستردام) .

67. تاريخ الفلسفة في الإسلام نقله إلى العربية وعلق عليه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، الطبعة الرابعة ، مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر سنة 1377 هـ سنة 1957 م.

الذهبي : ( الحافظ أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي سنة 673 – 748 هـ ) .

68. المنتقي من منهاج الاعتدال، تحقيق وتعليق محيي الدين الخطيب الناشر المطبعة السلفية ومكتبتها بالقاهرة سنة 1374هـ .

الذهبي : (فضيلة الدكتور محمد السيد حسين الذهبي عميد كلية أصول الدين بالقاهرة).

69. التفسير والمفسرون ، الناشر دار الكتب الحديثة لصاحبها توفيق عفيفي عامر بالقاهرة سنة 1381هـ سنة 1961م .

الرازي (الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي المتوفي سنة 606هـ ).

70. أساس التقديس في علم الكلام، ط مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة 1354هـ سنة 1935م.

ابن رجب : (الإمام الحافظ زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب ا لدين بن أحمد بن رجب الحنبلي المشهور بابن رجب سنة 736 – 795 هـ ) .

71. فضل علم السلف على الخلف ط مطبعة مصطفي البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة 1374هـ .

ابن رشد : (أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد سنة 520 – 595 هـ ).

72. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ( ضمن مجموعة مشتملة علي فصل المقال، والكشف عن مناهج الأدلة، ويليهما الرد على فلسفة ابن رشد لابن تيمية) . الناشر المكتبة المحمودية التجارية، محمد علي صبيح وأولاده بمصر، نسخة المكتبة الأزهرية رقم عمومي 54322 خصوصي 568 فن فلسفة .

73. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة ، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة سنة 1955م.

رشيد : ( السيد محمد رشيد رضا منشئ مجلة المنار وتلميذ الأستاذ محمد عبده).

74. تفسير المنار ، ط مطبعة المنار بالقاهرة سنة 1324 هـ نسخة دار الكتب المصرية الفن علم الكلام رقم 212.

أبو ريدة : ( الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة )

75. إبراهيم بن سيار النظام وأراؤه الكلامية والفلسفية ط مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة 1365 هـ سنة 1946 م .

الزرقاني : ( الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني) .

76. مناهل العرفان في علوم القرآن ، الناشر مكتبة ومطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر الطبعة الثانية سنة 1361 هـ .

الزركشي : (الإمام بدر الدين بن محمد الزركشي المتوفى سنة 794هـ).

77. البرهان في علوم القرآن ، تحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر الطبعة الأولى سنة 1376هـ سنة 1957م.

زكي نجيب : (الدكتور زكي نجيب محمود).

78. قصة الفلسفة اليونانية (بالاشتراك مع الدكتور أحمد أمين). ط، مطبعة لجنة التأليف والنشر بالقاهرة الطبعة الرابعة سنة 1377 هـ سنة 1958م.

الزمخشري : (أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الملقب بجار الله المتوفى سنة 528هـ ) .

79. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، رتبه وضبطه وصححه الأستاذ محمد حسين أحمد، ط. المكتبة التجارية بمصر الطبعة الثانية سنة 1373هـ سنة 1953م.

80. أساس البلاغة ، الناشر دار الشعب سنة 1960 م.

أبو زهرة ( فضيلة الأستاذ الشيخ محمد أحمد أبو زهرة) .

81. ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه وفقهه، الناشر دار الفكر العربي ط مطعبة دار الثقافة العربية للطباعة .

82. أحمد بن حنبل حياته وعصره وآراؤه وفقهه، الناشر دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1367 هـ سنة 1947م.

83. تاريخ المذاهب الإسلامية ، الجزء الأول في السياسة والعقائد الناشر دار الفكر العربي

بالقاهرة .
84. أبوحنيفة حياته وعصره وآراؤه وفقهه، الناشر دار الفكر العربي بالقاهرة
السبكي : (الإمام الحجة أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الكبير المتوفي سنة 756 هـ).
85. السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل ، تصحيح الشيخ عبد الحفيظ سعد عطية، ط مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى سنة 1356 هـ سنة 1937 م ، نسخة المكتبة الأزهرية – الرمز توحيد رقم عمومي 58419 خصوصي 54592
السبكي: (الإمام شيخ الإسلام تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي المتوفى: 771هـ)
86. طبقات الشافعية الكبرى، طبع على نفقة الشريف أحمد بن عبد الكريم بن عبد القادر الحسني المغربي الفاسي، ط، المطبعة الحسنية المصرية بالقاهرة – الطبعة الأولى .
ابن سعد : (محمد بن سعد كاتب الواقدي) .
87. الطبقات الكبرى الناشر دار التحرير بالقاهرة سنة 1388 هـ سنة 1968 م .
سعد الدين : (سعد الدين عمر التفتازاني) .
88. شرح العقائد النسفية ، مطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه بالقاهرة .
89. شرح مقاصد الطالبين في علم أصول الدين – مطبعة استانبول ، مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي سنة 1305 هـ .
أبو السعود : ( قاضي القضاة أبو السعود محمد العمادي سنة 896 – 951 هـ).
90. إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم ط مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بمصر سنة 1372 هـ سنة 1952 م.
السنوسي : (الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي) .

91. عمدة أهل التوفيق والتسديد شرح عقيدة أهل التوحيد الكبرى شرح السنوسية الكبرى، القسم الأول إعداد وتعليق الدكتور عبد الفتاح عبد الله بركة، والدكتور بركات عبد الفتاح دويدار ، ط مطبعة قاصد خير سنة 1391 هـ سنة 1972م.

ابن سيناء : (الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن ابن علي بن سينا 370 – 428 هـ).

92. رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق الدكتور / سليمان دنيا، دار الفكر العربي بمصر الطبعة الأولى سنة 1368 هـ سنة 1949م.

93. رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم ( ضمن مجموعة تحت عنوان: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات) ط، مطبعة هندية بمصر الطبعة الأولى سنة 1326 هـ سنة 1908 م.

94. الشفاء – الإلهيات، تحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ، والدكتور سعيد زايد ط، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية بالقاهرة سنة 1380 هـ سنة 1960م .

95. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، ط، مطبعة السعادة بمصر الطبعة الثانية سنة 1357 هـ سنة 1938 م.

السيوطي : (أبو الفضل عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر جلال الدين الخضيري السيوطي سنة 849 هـ سنة 911 م).

96. الإتقان في علوم القرآن ، ط مصطفي البابي الحلبي بمصر – الطبعة الثالثة سنة 1370 هـ سنة 1951 م.

97. أسباب النزول، الناشر دار التحرير للطبع والنشر سنة 1381 هـ سنة 1963م.

98. صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام – تعليق الدكتور علي سامي النشار. ط مطبعة السعادة بمصر الطبعة الأولى سنة 1366 هـ سنة 1947 م.

الشاطبي : (المحقق الأصولي النظار أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي

الشهير بالشاطبي المتوفي سنة 790 هـ) .
99. الاعتصام ، الناشر دار التحرير للطبع والنشر بالقاهرة سنة 1390 هـ سنة 1970م.
شرف الدين : (الدكتور عبد العظيم عبد السلام شرف الدين).
100. ابن قيم الجوزية : عصره ومنهجه وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف ط القاهرة سنة 1956م.
الشريف المرتضى: (علي بن الحسين الموسوي العلوي سنة 355 هـ سنة 436هـ).
101. غرر الفوائد ودرر القلائد – المعروف بأمالي المرتضي، تحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم، ط دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه الطبعة الأولي سنة 1373هـ سنة 1954م.
شلتوت : ( فضيلة الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق) .
102. الإسلام عقيدة وشريعة تقديم الدكتور محمد البهي، الناشر دار القلم بالقاهرة .
الشهرستاني : (الإمام أبو الفضل محمد بن عبد الكريم بن أحمد بن أبي القاسم بن أبي بكر المعروف بالشهرستاني سنة 479هـ سنة 548 هـ ).
103. كتاب الملل والنحل، تخريج الدكتور محمد بن فتح الله بدران الناشر مكتبة الأنجلو المصرية ، مطبعة مخيمر سنة 1375 هـ سنة 1956م.
104. نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه الفريد جيوم، الناشر مكتبة المثنى بغداد.
الشيرازي : (هبة الله بن موسى بن أبي داود الشيرازي داعي دعاة الإسماعيلية في عهد الخليفة المستنصر بالله والمتوفي سنة 470هـ ).
105. ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة ، تقديم وتحقيق الدكتور محمد كامل حسين، الناشر دار الكاتب المصري، الطبعة الأولى سنة 1949م.
106. سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة، ترجمة حياته بقلمه ، تقديم وتحقيق الدكتور محمد كامل حسين ، الناشر دار ا لكاتب المصري سنة 1949م.

الصابوني : (الإمام المحدث المفسر أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني سنة 449هـ).

107. عقيدة السلف وأهل الحديث ( ضمن مجموعة) ط المطبعة الحسينية المصرية بالقاهرة الطبعة الأولى سنة 1325 هـ نسخة المكتبة الأزهرية رقم 480196 توحيد .

صبحي : (الدكتور أحمد محمود صحبي).

108. في علم الكلام دراسة فلسفية : ا لمعتزلة، الأشاعرة، الشيعة، ط دار الكتب الجامعية سنة 1969م.

الصنعاني : (الإمام محمد بن إبراهيم الوزير الحسني اليماني الصنعاني المتوفي سنة 1349 هـ) .

109. ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ط مطبعة السعادة بمصر سنة 1348هـ .

الطبري : (أبو جعفر محمد بن جرير الطبري 244-310هـ).

110. تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن ) حققه الأستاذ محمود محمد شاكر، راجعه وخرج أحاديثه الأستاذ أحمد محمد شاكر – ط دار المعارف بمصر سنة 1957 م.

الظواهري ( فضيلة الشيخ محمد الحسيني الظواهري) .

111. التحقيق التام في علم الكلام الناشر مكتبة النهضة المصرية ط مطبعة حجازي بالقاهرة الطبعة الأولى سنة 1358 هـ سنة 1939 م.

عبد الجبار: (قاضي القضاة أبو الحسن بن أحمد بن خليل بن عبد الله الأسدابادي سنة 415هـ).

112. الإرادة ( المغني في أبواب التوحيد والعدل ج6-2) بتحقيق ج – ش قنواتي مراجعة الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، بإشراف الدكتور طه حسين، الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، مطبعة مصر الطبعة الأولى سنة 1382هـ

113. إعجاز القرآن ( المغني في أبواب التوحيد والعدل ج 16) بتحقيق الاستاذ الشيخ أمين الخولي، بإشراف الدكتور طه حسين، الناشر الشركة العربية للطباعة والنشر بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة 1380 هـ سنة 1960م.

114. تنزيه القرآن عن المطاعن الناشر دار النهضة الحديثة بيروت – لبنان.
115. رؤية الله (المغني في أبواب التوحيد والعدل ج4) بتحقيق الدكتور محمد مصطفي حلمي، والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور – بإشراف الدكتور طه حسين الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ط مطبعة مخيمر بالقاهرة سنة 1965م.
116. شرح الاصول الخمسة بتعليق الإمام قوام الدين مانكديم أحمد بن أحمد بن الحسين بن أبي هاشم الحسيني ششديو، حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان، الناشر مكتبة وهبة بالقاهرة الطبعة الأولى سنة 1384 هـ سنة 1965م.
117. الفرق غير الإسلامية (المغني في أبواب التوحيد والعدل ج 5) بتحقيق الأستاذ محمود محمد الخضيري، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور بإشراف الدكتور طه حسين، الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ط مطبعة مخيمر سنة 1965م.
118. المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متويه المجلد الأول، تحقيق الأستاذ عمر السيد عزمي الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.
119. المخلوق (المغني في أبواب التوحيد والعدل ج 8) بتحقيق الدكتور توفيق الطويل، والأستاذ سعيد زايد ، راجعه الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف الدكتور طه حسين، الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
120. النظر والمعارف (المغني في أبواب التوحيد والعدل ج12) بتحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، بإشراف الدكتور طه حسين الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .
عبد الحليم محمود ( فضيلة الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر).
121. التفكير الفلسفي في الإسلام، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية ط مطبعة مخيمر سنة 1955م.

عبد الرازق : (فضيلة الإمام الأكبر شيخ الأزهر سنة 1946م).

122. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ط مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة الطبعة الثانية سنة 1379 هـ سنة 1959م.

العراقي : (العلامة زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة 806هـ).

123. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الأحياء من الأخبار هامش الإحياء، ط مطبعة الاستقامة بالقاهرة .

العزامي : (الشيخ سلامة القضاعي العزامي) .

124. فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان في مقدمة الأسماء والصفات للبيهقي ط مطبعة السعادة بمصر .

ابن عساكر : (الحافظ أبو القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عساكر الدمشقي المتوفي سنة 571 هـ)

125. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري ، نشر القدسي ط مطبعة التوفيق بدمشق سنة 1347 هـ نسخة مكتبة كلية أصول ا الدين رقم 2513.

الأعظمي : (الأستاذ محمد حسين الأعظمي).

126. الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثنى عشرية – الناشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة 1970م.

العقاد : (الأستاذ عباس محمود العقاد).

127. ابن رشد – الناشر دار المعارف بمصر .

علم الإسلام : (الداعي الإسماعيلي الفاطمي علم الإسلام ثقة الإمام).

128. المجالس المستنصرية، تحقيق الدكتور محمد كامل حسين، الناشر دار الفكر العربي ، نسخة مكتبة دار الكتب المصرية رقم 23430.

العلوي : (الإمام يحي بن حمزة العلوي سنة 669 هـ سنة 745 هـ).
129. الإفحام لافئدة الباطنية الطغام بتحقيق الاستاذ : فضل بدبر عون ومراجعة الدكتور علي سامي النشار، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية .
علي جبر : (الأستاذ الدكتور علي محمد جبر رئيس قسم العقيدة بكلية أصول الدين).
130. إمام الحرمين وأثره في المدرسة الأشعرية رسالة دكتوراه مقدمة إلى كلية اصول الدين ومسجلة بمكتبة الكلية رقم 128.
عوض الله حجازي : (عميد كلية أصول الدين).
131. ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي ط دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة 1380هـ سنة 1960م.
132. في الفلسفة الإسلامية وصلتها بالفلسفة اليونانية . (بالاشتراك مع الدكتور محمد السيد نعيم) ط مطبعة دار الطباعة المحمدية بالقاهرة الطبعة الأولى سنة 1379 هـ سنة 1959 م.
غرابة : ( فضيلة الدكتور حمودة غرابة).
133. الأشعري (أبو الحسن) الناشر مكتبة الخانجي بمصر ط مطبعة الرسالة سنة 1953م.
134. ابن سيناء بين الدين والفلسفة ط مطبعة دار الطباعة والنشر الإسلامية .
الغرابي : ( فضيلة الدكتور علي مصطفى الغرابي).
135. أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة ، الناشر مكتبة الحسين التجارية بالسكة الجديدة بمصر، ط، مطبعة حجازي الطبعة الأولى سنة 1369 هـ سنة 1949م.
الغزالي : (حجة الإسلام الإمام محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي أبو حامد الغزالي المتوفي سنة 505هـ).
136. إلجام العوام عن علم الكلام، ط، المطبعة المنيرية بالقاهرة سنة 1351 هـ.
137. إحياء علوم الدين – الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر ط مطعبة الاستقامة.
138. الاقتصاد في الاعتقاد ط مكتبة الحسين التجارية بالقاهرة.

139. تهافت الفلاسفة، بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، الناشر دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية سنة 1958 م.
140. فضائح الباطنية، بتقديم وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي الناشر الدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة سنة 1383 هـ سنة 1964م.
141. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة بتحقيق الدكتور سليمان دنيا الناشر دارإحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه بالقاهرة، الطبعة الأولى سنة 1381 هـ سنة 1961م.
142. قانون التأويل ، بتحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري، نشر السيد عزت العطار الحسيني ط مطبعة الأنوار الطبعة الأولى سنة 1359 هـ سنة 1940م.
143. المنقذ من الضلال، بتحقيق وتقديم الدكتور عبد الحليم محمود الناشر دار الكتب الحديثة بالقاهرة الطبعة الخامسة سنة 1385 هـ.

الفارابي : (محمد بن محمودبن أوزلع طرخان الفارابي المتوفى سنة 339 هـ).

144. إحصاء العلوم بتحقيق وتعليق الدكتور عثمان أمين ، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية الطبعة الثالثة سنة 1968م.

فرغل : (الأستاذ يحيى هاشم حسن فرغل).

145. نشأة الآراء والفرق الكلامية، من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية سنة 1392 هـ سنة 1972م.

الفيروز أبادي ( مجد الدين الفيروز أبادي).

146. القاموس المحيط الطبعة الثالثة سنة 1352 هـ سنة 1933 م.

القاسمي : (الشيخ محمد جمال الدين القاسمي الدمشقي).

147. تاريخ الجهمية والمعتزلة ط مطبعة المنار بمصر الطبعة الأولى سنة 1331 هـ نسخة دار الكتب المصرية الرمز تاريخ رقم 8836.

ابن قتيبة : ( أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة سنة 213 هـ سنة 276هـ).
148. تأويل مختلف الحديث ، بتصحيح الأستاذ محمد زهري النجار، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بمصر سنة 1386هـ سنة 1966م.
149. الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة (ضمن مجموعة تحت عنوان عقائد السلف) بتحقيق وتقديم الدكتور علي سامي النشار، والأستاذ عمار جمعي الطالبي، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية سنة 1971 م.
ابن قدامة : (الشيخ موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدمة المقدسي المتوفي سنة 620هـ ) .
150. ذم التأويل ( ضمن مجموعة تحت عنوان عقيدة أهل الأثر ) ط مطبعة كردستان العلمية لصاحبها فرج الدين زكي الكردي بالقاهرة سنة 1329 هـ نسخة دار الكتب المصرية، مجامع ، علم الكلام رقم 536.
ابن قيم الجوزية : (شمس الدين أبو عبد محمد بن أبي بكر بن سعد بن حريز الزرعي الدمشقي المعروف بابن قيم الجوزية سنة 691 هـ - سنة 751 هـ ) .
151. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ، ط المطبعة المنيرية بمصر سنة 1351 هـ.
152. إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وضبط الشيخ عبد الرحمن الوكيل ، الناشر دار الكتب الحديثة بمصر ط مطبعة السعادة سنة 1389 هـ سنة 1969م.
153. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ( اختصره الشيخ محمد بن الموصلي ) ، الجزء الأول بتصحيح محمد حامد الفقي، والثاني محمد عبد الرازق حمزة،ت ط المطبعة السلفية ومكتبتها بمكة المكرمة 1348 هـ .
154. كتاب شفاء العليل ، بتصحيح السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعماني الحلبي، الناشر الخانجي ، ط المطبعة الحسينية المصرية الطبعة الأولي سنة 1323 هـ .

155. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين بتحقيق الشيخ محمد حامد الفقي، ط مطبعة السنة المحمدية سنة 1375 هـ سنة 1955 م.

كارادي فو (البارون) .

156. الغزالي ، ترجمة عادل زعيتر ، الناشر دار إحياء الكتب العربية عيسي البابي الحلبي وشركاه سنة 1959م.

الكرماني : ( الداعي الإسماعيلي داعي دعاة الخليفة الحاكم بأمر الله أحمد حميد الدين الكرماني).

157. راحة العقل ، بتقديم وتحقيق الكتور محمد كامل حسين، والدكتور محمد مصطفي حلمي، الناشر دار الفكر العربي بالقاهرة سنة 1371 هـ سنة 1953 م ، نسخة دار الكتب المصرية رقم 25286 .

الكوثري : (العلامة الشيخ محمد زاهد بن الحسن الكوثري وكيل المشيخة الإسلامية في الخلافة العثمانية سابقا) .

158. تكملة الرد على نونية ابن القيم بهامش السيف الصقيل في الرد علي ابن زفيل للسبكي ، ط مطبعة السعادة بمصر سنة 1356 هـ سنة 1937 م.

كوربان ( هنري كوربان ) .

159. تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي ، راجعه وقدم له الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر، منشورات عويدات، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى سنة 1966م.

محمد عبده: (الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ) .

160. رسالة التوحيد، بتصحيح وتعليق الشيخ محمد رشيد رضا ط مطبعة المنار بالقاهرة الطبعة الثانية سنة 1326هـ .

محمد كامل حسين (الدكتور) .

161. طائفة الإسماعيلية : تاريخها، نظامها، عقائدها، الناشر مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة مطبعة لجنة التاليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى سنة 1959 م .
محمد يوسف موسى (الدكتور) .
162. ابن تيمية ، الناشر المؤسسة المصرية العامة سنة 1381 هـ سنة 1962 م.
163. القرآن والفلسفة ، الناشر دار المعارف بمصر سنة 1958 م.
164. بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط الناشر دار المعارف بمصر سنة 1959 م.
ابن المرتضى ( أحمد بن يحيى المرتضى ) .
165. كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، بتصحيح توما أرنله ط، مطبعة دائرة المعارف النظامية بحيدر آباد الدكن سنة 1316 هـ نسخة دار الكتب المصرية – الرمز تاريخ التيمورية رقم 974.
المسعودي : (الرحالة المؤرخ أبو الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي المتوفي سنة 346هـ).
166. مروج الذهب ومعادن الجوهر، بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، الناشر دار التحرير للطبع والنشر سنة 1386 هـ سنة 1387 هـ سنة 1966 م سنة 1967م.
مسلم : ( الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري المتوفى سنة 261هـ).
167. صحيح مسلم . ط دار التحرير للطباعة والنشر بالقاهرة سنة 1383 هـ .
المقريزي : ( تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزي سنة 766 هـ سنة 845 هـ ) .
168. كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار يختص ذلك بإقليم مصر والنيل وذكر القاهرة وما يتعلق بها وبأقاليمها، وهو المعروف بخطط المقريزي ، الناشر دار التحرير

للطبع والنشر عن مطبعة بولاق ، سنة 1967 م سنة 1968 م.
169. تجريد التوحيد المفيد ، بتقديم الأستاذ عبد القادر بن شيبه الحمد ط مطبعة المدني بالقاهرة سنة 1303 هـ .
الملطي : (الإمام الفقية المحدث أبو الحسين محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي الشافعي المتوفي سنة 377 هـ ).
170. التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، بتحقيق وتعليق الشيخ محمد بن الحسن الكوثري، الناشر مكتبة المثنى ببغداد ومكتبة المعارف ببيروت سنة 1388 هـ سنة 1968م.
النابلسي (شمس الدين أبو عبد الله محمد بن عبد القادر النابلسي المتوفي سنة 797 هـ) .
171. مختصر طبقات الحنابلة، بتصحيح وتعليق الأستاذ أحمد عبيد ، ط مطبعة الاعتدال بدمشق سنة 1350 هـ نسخة دار الكتب المصرية الرمز تاريخ رقم 4257.
نادر : (الدكتور البير نصري نادر ) .
172. فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الإسلام الأسبقين الجزء الأول ط مطبعة دار الثقافة بالإسكندرية سنة 19520 م والجزء الثاني مطبعة الرابطة سنة 1951 م.
النسفي : (الإمام أبو المعين النسفي المتوفي سنة 508 هـ ) .
173. بحر الكلام ط مطبعة كردستان العلمية بمصر الطبعة الأولى سنة 1329هـ سنة 1911م
النسفي : (نجم الدين عمر النسفي 461 هـ سنة 537هـ).
174. العقائد النسفية، ط مطبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه بالقاهرة .
النسفي (الإمام الجليل العلامة أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي المتوفي سنة 701هـ) .
175. مدارك التنزيل وحقائق التأويل ، ط دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه بالقاهرة .

النشار : (الدكتور علي سامي النشار) .
176. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام – الناشر دار المعارف بمصر الطبعة الرابعة سنة 1966 م.
النعماني : (القاضي أبو حنيفة بن أبي عبد الله محمد بن منصور بن أحمد بن حيون التميمي المغربي قاضي قضاة الخليفة الفاطمي المعز لدين الله – توفي سنة 363هـ).
177. أساس التأويل ، بتحقيق وتقديم الأمير عارف تامر الناشر دار الثقافة ، بيروت لبنان سنة 1960 م .
178. تأويل الدعائم، بتحقيق الاستاذ محمد حسن الأعظمي ، الناشر دار المعارف بمصر .
179. المجالس والمسايرات : مخطوطة مصورة بجامعة القاهرة، تصوير الأستاذ إبراهيم سيد أحمد رقم 26060.
نلنيو : (كارلو الفونسو نلينو مستشرق إيطالي).
180. بحث تحت عنوان : (بحوث في المعتزلة ) نشر ضمن مجموعة بعنوان : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي، الناشر دار النهضة العربية بالقاهرة الطبعة الثالثة سنة 1965م.
النوبختي: ( أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي توفي سنة 310 هـ ) .
181. فرق الشيعة بتصحيح ط مطبعة الدولة باستانبول سنة 1931م.
هراس ( فضيلة الدكتور محمد خليل هراس).
182. ابن تيمية السلفي: نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، ط المطبعة اليوسفية بطنطا، الطبعة الأولى سنة 1372 هـ سنة 1952 م.
ابن أبي يعلي : ( القاضي أبو الحسين محمد بن القاضي أبي يعلي محمد بن الحسن الفراء المتوفي سنة 526 هـ ) .
183. طبقات الحنابلة بتصحيح الشيخ محمد حامد الفقي ط مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة

سنة 1371 هـ سنة 1952 م ، نسخة دار الكتب المصرية رقم 12663.

اليماني : (الداعي الفاطمي طاهر بن إبراهيم الحارثي اليماني المتوفي سنة 584هـ).

184. الأنوار اللطيفة في فلسفة المبدأ والمعاد ( ضمن كتاب الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية الاثنى عشرية ) إعداد وتقديم الأستاذ محمد حسن الأعظمي ، الناشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة 1970.

185. تاريخ الفلسفة اليونانية ، ط. لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة الطبعة الخامسة سنة 1389 هـ سنة 1970 م.

186. دروس في تاريخ الفلسفة (بالاشتراك مع الدكتور إبراهيم بيومي مدكور ) ط المطبعة الأميرية ببولاق سنة 1943م .

## فهرس الموضوعات